

مجلة دورية محكّمة تصدر عن المجلس
الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

عالم الفكر
العدد
181



المجلس
الوطني
للثقافة
والفنون
والآداب



العدد: 181 (يناير - مارس 2020)

مجلة فكرية محكّمة، تهتم بنشر الدراسات والبحوث المتسمة بالأمانة النظرية والإسهام النقدي في مجالات الفكر المختلفة.



سعر النسخة

الكويت ودول الخليج العربي	دينار كويتي
الدول العربية	ما يعادل دولارا أمريكيا
خارج الوطن العربي	أربعة دولارات أمريكية

الاشتراكات

دولة الكويت	
للأفراد	6 د.ك
للمؤسسات	12 د.ك
دول الخليج	
للأفراد	8 د.ك
للمؤسسات	16 د.ك
الدول العربية	
للأفراد	10 دولارات أمريكية
للمؤسسات	20 دولارا أمريكيا
خارج الوطن العربي	
للأفراد	20 دولارا أمريكيا
للمؤسسات	40 دولارا أمريكيا

للاشتراك في مجلة عالم الفكر يمكنكم الدخول إلى موقعنا الإلكتروني، أو من خلال إرسال حوالة مصرفية باسم المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب مع مراعاة سداد عمولة البنك المحول عليه المبلغ في الكويت وترسل على العنوان التالي:

المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - إدارة النشر والتوزيع - مراقبة التوزيع

ص.ب: 23996 - الصفاة - الرمز البريدي 13100

دولة الكويت

تصدر أربع مرات في السنة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب



العدد 181 (يناير - مارس 2020)

تم التنضيد والتصحيح اللغوي والتنفيذ بوحدة الإنتاج في المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

دولة الكويت

aalam_elfikr@nccal.gov.kw

ISBN:1021- 6863


العدد: 181 (يناير - مارس 2020)

181
العدد

شارك في هذا العدد

- أ. محمد أعزيز
- د. سعاد مسكين
- د. عبدالله البهلول
- أ. محرز بن محسن راشدي
- د. عبدالمنعم مجاور
- د. محمد علي الموساوي
- د. عزيز قميشو
- د. فهد علي الزميع

قواعد النشر في مجلة «عالم الفكر»

ترحب المجلة بمشاركة الكُتَّاب المتخصصين، وتقبل للنشر الدراسات والبحوث المتعمقة وفقا للقواعد التالية:

1 - أن يكون البحث مبتكرا أصيلا ولم يسبق نشره، أو قُدِّم للنشر في وسيلة نشر أخرى، ويجوز للباحث أن ينشر بحثه في مكان آخر بعد نشره في مجلة «عالم الفكر»، مع الإشارة إلى ذلك.

2 - ألا يكون مأخوذا من رسالة ماجستير أو أطروحة دكتوراه.

3 - أن يتبع البحث الأصول العلمية المتعارف عليها في مجلة «عالم الفكر»، خصوصا فيما يتعلق بالتوثيق، بحيث توضع الهوامش في آخر البحث، ويشار إلى المصادر والمراجع في متن البحث بأرقام متسلسلة توضع بين قوسين، وتُبيَّن بالتفصيل في قائمة في آخر البحث، وفق تسلسلها، تليها قائمة بالمصادر والمراجع مرتبة هجائيا.

4 - أن تكون الصور والجداول - إن وجدت في البحث - واضحة وموثقة.

5 - أن يتراوح عدد كلمات البحث أو الدراسة ما بين 8 آلاف و16 ألف كلمة.

6 - تُقبَل المواد المُقدَّمة للنشر - مطبوعة ومصححة - على أقراص مدمجة أو بالبريد الإلكتروني، ولا ترد الأصول إلى أصحابها سواء نُشِرت أو لم تُنشَر.

7 - تخضع المواد المُقدَّمة للتحكيم العلمي على نحو سري.

8 - البحوث والدراسات التي يقترح المحكمون إجراء تعديلات أو إضافات عليها تعاد إلى أصحابها لإجراء التعديلات المطلوبة قبل نشرها.

9 - تقدم المجلة مكافأة مالية عن البحوث والدراسات المنشورة، وذلك وفقا لقواعد المكافآت الخاصة بالمجلة.

ترسل البحوث والدراسات باسم الأمين العام للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
ص . ب: 23996 - الصفاة - الرمز البريدي: 13100 - دولة الكويت
البريد الالكتروني: aalam_elfikr@nccal.gov.kw



في الحَومة

... وهذا عدد الشتاء من «عالم الفكر» بين يديك صديقي القارئ، وقد بلغت بحوثه الثمانية، وكما يقول القدماء في عبارتهم المأثورة: «العدد لا مفهوم له» [وتقرر هذا المعنى في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾، فالمقصود بالسبعين: العدد الكثير، وليس هذا الرقم بالتحديد، لأن الخالق سبحانه لو أراد السبعين بذاتها، لأمكن أن يستغفر الرسول لهم إحدى وسبعين مرة!!].

وآمل ألا يصرفنا هذا التوسع المحدود عن جوهر ما تعنيه «الحومة» بذاتها كدلالة على الحركة والتوسع، والكشف والتصدي، والتطلع إلى التغيير. وهذه المعاني هي التي نتوخى تحققها فيما يُقبَل من البحوث المنشورة بهذه الدورية ذات المستوى، وهو ما حققته جملة البحوث في هذا العدد؛ ففي «الرحلة الحديثة ومعرفة الآخر» يبدأ من اللغوي ليصل إلى الأنثروبولوجي، وبذلك - وتحت هذا العنوان - تتكشف جوانب من الشخصية الإنسانية من خلال العبور والانتقال، والحركة عبر المكان والزمان، لتحقيق هدف أساسي هو اكتشاف جانب من الإنسان الذي قام بالرحلة، والإنسان أو البشر الذين انتهت عندهم الرحلة من خلال شرارة الاحتكاك بين الجانبين. وفيما كتب عن «سعيد يقطين ومشروعه النقدي» يتجه جهد الباحث إلى ما أجراه هذا الناقد في إطار المختبر، وما ترتب عليه من تطوير علمي، وسعي إلى إنتاج فكر جديد ومتجدد في مجال السرديات بخاصة. أما «الخيال الشعري عند إيليا أبي ماضي»، فقد أبرأ الباحث نفسه عن النزوع إلى الجنوح الرومانطيقي بنزعته النقوصية التي يمكن أن يعبر عنها بالحنين إلى الماضي. أما البديل الذي توخاه في البحث عن «أبنية الخيال الشعري عند أبي ماضي» فقد اتجه إلى كسر الحدود، والقفز فوق الجسور، ليحلِّق في سماوات قصية، ويعرج إلى فضاءات ذهنية، ويكتشف اليوتوبيا الأعلى والأرقى والأسمى لأكوان متوقعة، بديلا عن الواقع، ويبشر بالمحتمل، بديلا عن الكائن والمستتب، وبذلك يتحقق مفهوم الحومة التي تتجسد في رمزية أنثروبولوجية تتخذ مادتها من شعر أبي ماضي.

أما في الدراسة عن «شعر مسكين الدارمي»، وهي محكومة بمبدأ الأغراض الشعرية التراثي، فإن الباحث حاول أن يكشف عن الزوايا المشجعة، والجوانب المحفزة، وتعدد وجهات النظر في إطار منطق الشاعر المحكوم بزمانه الأموي، وعصره التاريخي، وميراثه الحاكم لإطار الرؤية في زمانه. وفي الدراسة عن «الحماية التشريعية لحرية الرأي .. الواقع والآفاق» فإن المقارنة بين الواقع والتطلعات، أو ما عبر عنه بالآفاق تغذي الحومة، وتبث فيها حياة فعالة على المستويين الفلسفي والمجتمعي.

وهكذا تمضي بحوث ودراسات هذا العدد من «عالم الفكر» لتثبت هويتها، وتؤكد خصوصيتها المنهجية غير المنحازة، أو الجامدة، فهي ضد الانحياز والجمود مهما كان الانحياز براقا أو مغريا بالحداثة أو ضد الحداثة؛ فـ «عالم الفكر» تنحاز إلى شيء واحد أساسي، وهو الكشف عن جديد، والمناقشة العلمية للقديم، قبولا أو تحفظا، تأكيدا لمعنى الحومة، وإقرارا لأهم مبادئ المنهج العلمي، وهي التوثيق والتجريب، وتجنب المصادرة، وما يلحق بها من مبالغات تتجاوز حدود النقاش على مبادئ الحومة.

إن «عالم الفكر» التي تسعى إلى استيعاب القارئ العربي على مستوى الباحث الأكاديمي (الجامعي) وما يقاربه، تحاول أن تفتح من آفاق المعرفة طرقا وحقولا معرفية، ومناهج نظرية غير مستهلكة، فلا تتخذ من «الجديد» مسوغا للانصراف عن القديم، فالثقافة العربية قديمة، وذات تاريخ طويل، نحرص على أن يظل حاضرا، و«الحضور» يختلف عن «الجمود»، الحضور يتسع للعرض، والمناقشة، وإعادة التفسير، والمقارنة، وتوسيع الآفاق، بما يجعل من هذا الحضور العصري كاشفا عن آفاق الماضي التاريخي، وإضافة إليه، وليس «تعبدا» بهذا الماضي في ذاته، أو في حدوده التي قد تعني نقيض الحومة، وهو ما لا نسعى إليه ولا نوافق عليه، لأنه ضد المنهج العلمي، والرؤية المستقبلية التي نحرص عليها، ونعلي من شأنها رسالةً مقدسةً لـ «عالم الفكر».

أ.د. سعاد عبدالوهاب العبدالرحمن



العدد: 181 (يناير - مارس 2020)

المحتوى



العدد: 181 (يناير - مارس 2020)

الرحلة الحديثة ومعرفة الآخر
قراءة في «رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي لمحمد بنعبدالله»

أ. محمد أعزيز *

خلق الله الإنسان محبا للحركة والتنقل، وأمده بالعقل الذي يدعوه إلى ذلك، والجسم القوي الرشيق الذي يعينـه على الانتقـال من وضع إلى آخر[1].

ولعل هذا الانتقال من موضع إلى آخر هو ما تُجمع عليه المعاجم العربية في تحديدها اللغوي للرحلة؛ إذ نجد في «مقاييس اللغة» لـ ابن فارس «رحل... الراء والحاء واللام أصل واحد يدل على مضي في سفر، يقال: رحل يرحل رحلة، والرحلة: الارتحال، ورحَّله إذا أظعنه من مكانه»[2].

وفي «لسان العرب» لـ ابن منظور نجد: «رحل الرجل، إذا سار [...]، وقوم رحل، أي يرتحلون كثيرا [...]، والرحل والارتحال: الانتقال. والرحلة اسم للارتحال»[3].

الرحلة والارتحال انتقال وعبور من مكان إلى مكان آخر، ومن لحظة زمنية معينة إلى أخرى، وقد انتبه الأنثروبولوجيون قديما إلى مدى تأثير السفر والترحال في الإنسان...

فالرحالة ينتج عن طريق المعاينة والمعايشة صورا وتمثلات ومعرفة ومواقف ومفارقات، ويجسد اللحظة الإثنوغرافية التي تصور وتعاين الحياة اليومية للآخر المخالف في أغلب الأحيان»[4].

* المملكة المغربية

في الاصطلاح

في مقابل هذا الاتفاق على مستوى تحديد لفظ الرحلة لغويا، يبرز لنا نوع من التباين على مستوى التحديد الاصطلاحي للمصطلح.

وهو ما رصده الباحث محمد الحاتمي؛ إذ يقول «في معجم مصطلحات الأدب لم يعرض فيه صاحبه مجدي وهبة للرحلة بأي وجه من الوجوه، واكتفى فقط بإشارة مقتضبة إلى الرحلة الخيالية، أما جبور عبدالنور فعلى الرغم من حديثه عن الرحة لم يقدم تعريفا لها، بل اكتفى بكلام عام...

أما سعيد علوش، في معجمه، فقد اكتفى بذكر المجال الذي تعتني به الرحلة، ويذكر بعض أعلامها وجزءا من اهتمامها[5].

إن تمنع مصطلح الرحلة عن التعريف واستعصائه يرجعه شعيب حليفي إلى مجموعة من الأسباب يجملها فيما يلي:

- غياب تقعيد واضح للمفهوم، سواء عند الرحالة أو عند اللغويين العرب.
- وجود نصوص رحلية كثيرة ثرية ومتنوعة، الأمر الذي يصعب معه تحديد مفهوم جامع تلتقي حوله كل الأنواع الرحلية.
- انفتاح النص الرحلي على عناصر أخرى متحركة تحضر أو تختفي بدرجات متفاوتة بين النصوص[6].

وفي محاولته لسد هذه الثغرة على مستوى التعريف الاصطلاحي للرحلة يقترح الباحث محمد الحاتمي التعريف الآتي «الرحلة خطاب تنشئة ذات مركزية هي ذات الرحالة تحكي فيه أحداث سفر عاشته، وتصف الأماكن المزورة، والأشخاص الذين لقيتهم، وما جرى معهم من حديث، وغياتها من هذا الحكي إفادة القارئ وإمتاعه»[7].

فالباحث يستحضر، في تعريفه هذا، ماهية الرحلة باعتبارها خطابا يستدعي فيه عناصره من ذات مرسلة ألا وهي الرحالة، ثم الذات المرسل إليها وهو المتلقي القارئ، من دون إغفال فحوى هذا الخطاب المتمثل في وصف أحداث السفر وأماكنه وأشخاصه ومجرياته عامة، مشيرا إلى علة هذا الخطاب التي تتجسد في تحقق المتعة والإفادة، غير أننا إذا أمعنا النظر في هذا التعريف نجد الباحث يشترط في تسمية الخطاب بالرحلة أن يكون الرحالة قد عاش بالفعل تجربة الرحلة، أي ارتحل بنفسه كذات واعية، وهذا الشرط الذي يدرجه الباحث من شأنه أن يعزل جانبا من الرحلات، ألا وهي الرحلات المتخيلة أو الخيالية التي أشار إليها عدد من الباحثين، أمثال الطاهر أحمد مكي عندما يتحدث عن هذا الصنف الذي أسماه بالرحلة غير المباشرة؛ فالرحالة في هذا الصنف يسبح بعوالم فكره ليتخيل رحلة ويعبر عنها كتابة، ينسج عن طريق مخيلته «عوالم يرحل

إليها ويصفها، ويؤكد ما تتسم به من قيم، كما هو الشأن عند أفلاطون في الجمهورية والفارابي في المدينة الفاضلة وسان مورو في مدينة الشمس»(8).

إشكالية التجنيس

يُعد التجنيس أهم الإشكالات التي تعرض لها الدارسون فيما يخص الرحلة، فاختلفت توجهاتهم نظرا إلى صعوبة موقعة الرحلة لما تمتاز به، من تنوع للعلوم والمعارف المتضمنة فيها؛ إذ يحضر فيها التاريخ والجغرافيا والإثنوغرافيا، كما نجد فيها الأخبار، وتبعا لذلك فهي محط تجاذب بين مختلف العلوم فيشتغل بها المؤرخ والجغرافي والسياسي، ويتناولها الأديب لما يميز هذه الرحلات من سبك لغوي وعناية بالأسلوب وحضور للسرد والوصف، ولتعدد مستويات الخطاب فيها حيث يلتقي النثر بالشعر بالخطبة ثم الرسالة فالرحلة غنية بمضامينها وبأشكالها التعبيرية «إن هذه الطبيعة الغنية للكتابة الرحلية جعلت دراستها تتجه اتجاهات مختلفة تبعا لاهتمام الدارسين، وهكذا جعلها المؤرخ نصا تاريخيا يَمتح منه كثيرا من المعلومات الغميسة المتصلة بالبلدان المَزورة، وجعلها الجغرافي مصدرا يستقى منه ما يورده الرحالة من معلومات جغرافية، عن الأماكن التي تمر منها، كما يجد فيها الباحث الإثنوغرافي كثيرا مما يود معرفته عن الشعوب [...]، ويجد فيها الدارس الأدبي أنماطا أسلوبية وأنواعا أدبية أفرزتها ظروف اجتماعية وثقافية»(9).

«فالرحلة جنس متعدد الملامح والمضامين يلتقي فيه السردي بالوصف التصويري والتاريخي والسياسي والأدبي بغير الأدبي، والشعر بالنثر والمقامة بالرحالة فكر دارس يوجهه لتحقيق مراده. وهي جنس حافل بالواقعي والمتخيل، ويعكس ثنائية الذات والموضوع، ويكشف حضور الأنا والآخر بقوة متنامية»(10).

إن تعدد ملامح هذا الجنس وانفتاحه بهذه الكيفية هما ما جعلا دمه مشتتا بين العلوم والمعارف، غير أن حضور الجانب الفني والأسلوبي وطغيانه يعد حاسما في انتمائه إلى حقل الأدب فـ «نظرا إلى ارتقاء الوصف في كثير من أعمال الرحالة، وبلوغه حدا من الدقة علاوة على الأسلوب القصصي السلس والمشرق أدخلت أدبيات الرحلة ضمن فنون الأدب العربي»(11)، وهذا الأمر ما يؤكده الباحث عبدالرحيم المودن في قوله «وهذا المنظور يجعل الرحلة نصا لا يمتلك أدبيته إلا إذا حمل خصائص الأسلوب الجميل والخصائص البلاغية المميزة [...]، هكذا تصبح الرحلة أدبا يصدق عليه ما يصدق على المدونة الأدبية في جانبها الأسلوبي بصفة خاصة من رشاقة تعبير، وجمال الأداء وحسن استخدام المحسنات البديعية والمعنوية»(12)، إلى جانب العناية بالأسلوب واللغة باعتبارهما محددين أساسيين لانتماء الرحلة إلى الأدب نجد شرطا آخر يحدده الباحث بلقاسم

مارس في قوله «ونزعم أن الرحلة باعتبارها فنا في الكتابة توفر العنصر الزمني والعنصر السببي في آن: أي تتخذ شكل متوالية زمنية؛ إذ تناولت حكاياتها مغامرات الرحالة (الشخصية)، أما إذا اقتصرت على عرض الانطباعات فإنها تتحول إلى قصة بلا حبكة»(13).

إن الحسم في مسألة انتماء الرحلة إلى الأدب مفروغ منه، غير أن ذلك أفرز تباينا في الآراء حول استقلاليتها كجنس، من ذلك اعتبارها من صميم أدب المذكرات كما يذهب إلى ذلك الأستاذ مصطفى الجوهري، حيث يقول «أكدنا سابقا أن أدب الرحلة من صميم أدب المذكرات لارتباطه الواضح بالتأريخ لمحطات الحياة وتجارب المشاهدة»(14).

تلك إذن بعض الإشكالات التي واجهت فن الرحلة، من حيث التجنيس، ليترعرع هذا الفن ويتطور، ويحتل «مكانة معتبرة ومميزة في الأدب العربي»(15).

فالرحلة صارت أحد أهم مكونات الأدب العربي باعتبارها جنسا أدبيا يعكس علاقة العربي بالآخر في بلاده، ومن هنا تطرح قضية أخرى تتعلق بأجنسة هذا الفن، وهي ارتباطه بالأدب المقارن؛ إذ إن «كتابات الرحالة أيا كانت توجهاتهم الفردية ونزعاتهم الشخصية تصور - إلى حد بعيد - بعض ملامح حضارة العصر الذي عاشوا فيه، كما تصف كثيرا من عناصر ثقافة البلدان التي ذهبوا إليها وأحوال الشعوب التي اختلطوا بها»(16).

فاستحضار ثقافة هذه البلدان والاختلاط بها والتفاعل معها معرفيا يعد من اهتمامات الأدب المقارن، لذلك نجد عبد النبي ذاكر يقول عن الرحلة في هذا الشأن: «لقد بات واضحا أن الرحلة جنس تربطه أواصر عديدة بالأدب المقارن المؤسس على المعرفة الأجنسية... فالرحلة تستدعي الآخر وتصوره، مقارنة إياه بالذات الواصفة، وهو ما يعني أن أدب الرحل يعيش على المقارنة بين عالم مجهول وعالم معروف»(17).

«المقارنة إذن هي السمة التكوينية الأساس التي تقوم عليها كتابة الرحلات عموما، وسلاح لا مفر لكاتب رحالة من امتلاكه»(18).

رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي .. الدافع والشخصيات والمسار

إن رحلة الأستاذ بنعبدالله إلى الاتحاد السوفييتي تدخل ضمن الرحلات التكليفية الرسمية، فالأستاذ بنعبدالله دوَّن هذه الرحلة بعد زيارة قادته إلى الاتحاد السوفييتي من أجل مهمة ديبلوماسية.

وقد صرح بذلك في بداية الرحلة قائلا: «استدعت حكومة الاتحاد السوفييتي الوفد الإسلامي المغربي، منذ شهور بعيدة، لزيارة أقطار الاتحاد السوفيتي وجمهورياته الإسلامية»(19).

فالزيارة أتت بعد دعوة رسمية من طرف الحكومة السوفييتية، على إثر ذلك سيقوم الملك الراحل الحسن الثاني بتعيين وفد مغربي رفيع المستوى للقيام بهذه المهمة، وذلك ما أشير إليه في ثنايا الرحلة حيث نجد: «وبعدها تناول رئيس الوفد المغربي الكلمة فشكر حكومة الاتحاد السوفييتي والإدارة المركزية للشؤون الدينية على دعوتها الكريمة وحفاوتها البالغة بالوفد المغربي الذي عينه صاحب الجلالة مولانا الحسن الثاني نصره الله بمجرد بلوغ الدعوة إلى الحكومة المغربية»[20].

وقد تضمن هذا الوفد مجموعة من العلماء ورجال الفكر، حددهم الأستاذ بنعبدالله بقوله «وترأس الوفد معالي وزير عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية السيد أحمد بركاش وعضوية السادة الأساتذة: عبدالرحمان الدكالي، وعبدالله كنون، وعبدالكبير الفاسي، ومحمد بنعبدالله»[21].

وبذلك نستخلص الشخصيات التي ستؤثث فضاءات الرحلة ومسارها، إذ إن انتخاب هذه الشخصيات جاء بناء على اختيار رسمي، هدفه مد جسور التواصل مع هذه المنطقة الإسلامية، وتفقد أحوال المسلمين بها، فلأجل هذه الغاية اتخذت هذه الرحلة الاتحاد السوفييتي محجا لها، عبر زيارة مختلف مدنه ومناطقه وفق برنامج خاص هيأته الإدارة الدينية، حيث يقول الأستاذ بنعبدالله: «كان الوفد المغربي على موعد مع برنامج حافل هيأته الإدارة الدينية التي تشرف على مسلمي الاتحاد السوفييتي»[22].

وقد تحقق للوفد المغربي الوقوف على مختلف الإنجازات الموجهة لخدمة المسلمين بالاتحاد السوفييتي، عبر تنقلاته الكثيرة بين أقاليمه؛ فبعد أن حط الرحال بموسكو، اتجه إلى مدينة لينتجراد ليعرج في يومه الثالث على مدينة طشقند، ليتوجه بعد ذلك إلى كل من تشرشق وسمرقند ثم العودة إلى مدينة طشقند.

تنقلات كان الهدف منها، وفق منظمي الزيارة، إبراز الاهتمام بالمسلمين في بلاد الاتحاد السوفييتي. ولعل ذلك ما يلخصه قول باباخانوف بعد نهاية زيارة الوفد المغربي «إنني بالاستفادة من رعايتكم أريد أن أتحدث عن حياة المسلمين في الاتحاد السوفييتي، فالمسلمون مثل سائر الشعوب السوفييتية متمتعون بالحرية في الاعتقاد والاعتناق بدينهم الحنيف، كما شاهدتم بأم أعينكم في بعض البلاد التي زرتموها، ويدل على تمتعهم بالحرية في الدين ما يوجد في بلاد آسيا الوسطى... من الجوامع الكبرى وما يوجد في القرى من المساجد وأداء الصلاة وأداء فريضة الزكاة والحج وصدقة الفطر وذبح الأضاحي»[23].

اهتمام سنكتشفه من خلال هذه الرحلة التي كتبها الأستاذ محمد بنعبدالله بعد الزيارة ليروي لنا تفاصيل مشاهداته، مصورا مختلف مجريات الأحداث، مخلدا إياها بعد نشرها في ست حلقات على صفحات مجلة دعوة الحق.

معرفة الآخر دينيا

لا يخفى على كل قارئ متتبع لما أنتجه المرحوم محمد بن عبدالعزيز بنعبدالله أثر ثقافته الإسلامية فيه، لقد كان مولعا بقراءة المصادر ذات الصلة بالفكر والثقافة الإسلامية أينما وجدت... فأول ما يصادف قارئ أعماله تلك النفحات الروحية الإسلامية»[24]. ومن بين تجليات هذه النفحات ما تزخر به رحلته إلى الاتحاد السوفييتي؛ إذ يبرز فيها البعد الديني منذ الوهلة الأولى، يقول الأستاذ محمد بنعبدالله في مستهل رحلته: «استدعت حكومة الاتحاد السوفييتي الوفد الإسلامي المغربي منذ شهور بعيدة لزيارة أقطار الاتحاد السوفييتي وجمهورياته الإسلامية»[25].

إن المتأمل في هذا المقطع الذي استهل به المرحوم رحلته، سيستشف المرجعية الدينية للرجل، فهو حريص على استحضار البعد الإسلامي، من خلال التوصيف الذي أسنده إلى الوفد المغربي وكذا جمهوريات الاتحاد السوفييتي، إن استحضار هذا التوصيف لا يمكن عده اعتباطيا في الرحلة، لأنه يتكرر في أكثر من موضع منها، ولعل ذلك راجع إلى طبيعة الزيارة التي قام بها الوفد المغربي للاتحاد السوفييتي، فهذه الأخيرة جاءت تلبية لدعوة وجهتها الهيئة الدينية في الاتحاد السوفييتي للمغرب، وذلك ما أشار إليه الأستاذ محمد بن عبدالعزيز بنعبدالله على لسان رئيس الوفد المغربي: لقد تلقينا استدعاء كريما من حكومة الاتحاد السوفييتي، ومن الإدارة المركزية لمسلمي آسيا الوسطى وقازغستان التي يشرف على إدارتها سماحة المفتي ضياء الدين باباخانوف»[26].

واستنادا إلى ما سبق فإن الرحلة - كما سيتبين لنا - تحفل أيما احتفاء بالجانب الديني، ومظاهر هذا الاحتفاء تتعدد في متن الرحلة التي بين أيدينا من بين تلك المظاهر ما يعبر عنه هذا المقطع «ولدى وصوله وجد في استقباله بالمطار سعادة سفيرنا بموسكو الأستاذ السيد عبدالهادي الصبيحي، وسماحة الشيخ السيد ضياء الدين باخانوف رئيس الإدارة الدينية لمسلمي آسيا الوسطى وقازغستان وممثلي الحكومة، وفي مقدمهم السيد «بارمينكوف ألكس» القائم بأعمال رئيس مجلس الشؤون الدينية لدى رئاسة الحكومة، والسيد «ماكارتسف بوطر» نائب رئيس المجلس في الشؤون الدينية للاتحاد السوفييتي والسيد «شويدرف» رئيس قسم أفريقيا بوزارة الخارجية الذي كان سفيرا لبلاده في المملكة المغربية، والسيد «ميراغطموف ميرصالح» عضو المجلس الديني ووكيله في جمهورية أوزبكستان... والسيد «تشيمودين» مراسل وكالة نوفوستي وإمام مسجد موسكو...»[27].

فالملاحظة التي نسجلها هنا هي طبيعة الوفد المستقبل للزوار المغاربة؛ إذ إن أغلبهم ينتمون إلى الهيئات والمؤسسات الدينية، سواء كانت رسمية أو مؤسساتية علمية، وهذا ما يعزز الطابع الديني المسيج لهذه الزيارة التي قام بها الوفد المغربي إلى الاتحاد السوفييتي من أجل أن «يتعهد أحوال المسلمين بها»[28].

فتعهد أحوال المسلمين وتفقدهم يعدان من باب الواجب لما تفرضه الأخوة الدينية التي عبر عنها الأستاذ محمد بن عبدالعزيز بنعبدالله في قوله عند الوصول إلى مدينة لينتجراد «كان منظر هؤلاء الشيوخ الذين كانوا في رحاب المسجد ينتظرون الوفد المغربي لأداء صلاة الجمعة في مسجد لينتجراد مؤثرا فإنهم لم يخفوا انفعالهم باجتماعهم بإخوانهم في الدين، وتأثرهم العميق»[29].

نستنتج من خلال هذا المقطع كيف يقوم الدين بدور موحد قوي يترجم الاشتراك في سيرورات نفسية واجتماعية، فالانتماء الديني أو المذهبي يمكن من رؤية متميزة للعالم، والانتماء إلى جماعة متصلة انتماء لا يضاهيه أي نوع آخر من الانتماء، يتعالى على العرق واللغة والذاكرة أو على أي من التصانيف أو التجارب... حيث يوفر الدين قيما عاطفية ومعرفية ونظاما عقديا يقينيا ووجوديا يؤولان إلى إسعاد الكائن في دنياه وآخرته»[30].

فالسعادة الدنيوية تتحدد في هذا اللقاء بين أفراد الأمة الواحدة، وذلك ما يشير إليه هذا المقطع من الرحلة، والذي يصور مشهد لقاء الوفد المغربي بمسلمي مدينة لينتجراد «لقد احتشدت في انتظار الوفد جماعة من مسلمي هذه المدينة، وصالحي المؤمنين وقلوبهم تطير شوقا إلى إخوانهم في الدين، وأعينهم تفيض بالدمع فرحا باجتماعهم مع وفد يذوب وجدا للقياهم، وتحمل عنت الرحلة وبعد الشقة، وشط المزار لربط وشائج القربى وإحياء أواصر العقيدة والدين»[31].

إن هذه النظرة إلى الآخر الأوروبي في الرحلة المغربية نادرة جدا إن لم نقل إنها تنعدم، فلقد كانت الرحلات التي دونها الرحالة المغاربة للآخر الغربي دائما ما تعكس نوعا من الحساسية بل الصدام في كثير من الأحيان؛ فالآخر الأوروبي كان بمنزلة النصراني أو الكافر، على العكس من ذلك فإن حدة هذا الصراع الديني تخفت أو تنعدم نهائيا في رحلة الأستاذ محمد بنعبدالله، هذه الشخصية الإسلامية التي تحرص على هذا التواصل الحضاري بين أفراد الأمة الواحدة؛ ففي تصويره الجانب الديني للجمهوريات السوفييتية كان حريصا على نقل المشاهد التي تتماشى ومرجعيته الدينية، وقد فضل السكوت عن بعض العبارات والألفاظ التي سجلتها الرحلات المغربية في العهود السابقة، وعن هذا الجانب يقول الباحث أحمد المكاوي: «لم يرد في الرحلات الحجية التي اطلعنا عليها، كما الشأن في معظم المؤلفات المغربية قبل أواخر القرن الـ 19، لفظ أوروبا أو الأوروبيين ما عدا في رحلة الغسال، بينما وردت ألفاظ متباينة من حيث معانيها الأصلية (الإفرنج، روم النصارى، أنجاس النصارى، الكفار، بلاد الكفر، حزب الشيطان، عبدة الأوثان، أهل الطغيان...)، لكنها اتحدت ودلت على إطار جغرافي وحضاري وديني، متميز هو أوروبا... وبما أن مدوني الرحلات كانوا في الغالب من الفقهاء والصوفية فإن نظرتهم إلى الآخر (أوروبا) لم تنفصل عن ثقافتهم الدينية، وما اختزنته ذاكرتهم من معلومات عن الصراع الديني القديم مع الأوروبيين.

لذلك اقترنت الألفاظ السالفة الذكر على العموم بعبارات مشحونة بالحقد والاشمئزاز والنقمة، تحيل إلى عداء ديني مستحكم، مثل «لعن الله دينهم وأذل حزبهم»، أزال الله شوكتهم وشتت شملهم دمرهم الله...»[32].

إن مثل هذه العبارات تغيب تماما في رحلة الأستاذ بنعبدالله، فالرجل إلى جانب الوعي المتحصل لديه عن علاقة الدين بالدولة في الاتحاد السوفييتي، حيث يقول: «فالمادة 124 من الدستور تقضي بانفصال الكنيسة عن الدولة، وانفصال المدرسة عن الكنيسة، وليس للدولة أن تتدخل في شؤون الكنيسة أو المسجد ولا تمولهما بنقود...»[33]، كان على إدراك تام بالتعددية الدينية في الاتحاد السوفييتي، تعددية، يشير إليها، بطريقة ضمنية من دون تجريح أو قدح بالنسبة إلى معتنقي الديانات الأخرى «وهذه المناطق تعد من الأقطار التي للمسلمين فيها الغلبة العددية، غير أنها في الواقع لا تعدو أن تكون مجرد مقاطعات خاضعة لموسكو»[34].

فالغلبة العددية للمسلمين يفهم من خلالها وجود أقليات، ضمن هذه المقاطعات، غير أن الأستاذ بنعبدالله يسكت في رحلة عن ذكر هذه الأقليات وعن انتماءاتهم الدينية، ولعل ذلك راجع إلى اهتمام الرجل بالمسلمين وأحوالهم.

إن الأستاذ بنعبدالله يعكس، من خلال رحلته هذه، شخصية المسلم المثقف المنفتح، فهو لا يذكر الديانات الأخرى بنعوت قدحية كما سلف مع رحالة مغاربة في عهود سابقة، والتي سجلت صداما بين الأنا والآخر على المستوى الديني، بل على العكس من ذلك فالأستاذ بنعبدالله نستشفه من خلال هذه الرحلة رجلا حضاريا حينما يتحدث عن الأديان في معرض تعليقه على مادة تشير إلى حرية الأفراد في الدعوة ضد الدين، حيث يقول: «ويتضح من هذا النص أن الملحدين قد وجدوا ضالتهم المنشودة لحمل سلاح مشروع لسن حملاتهم المتوالية ضد الأديان في ظل القانون ورعايته!»[35].

فالأستاذ بنعبدالله يتعجب من هذا البند ويستنكره، لا على سبيل أنه موجه ضد الإسلام وحده، بل باعتباره ذريعة لشن الهجمات على مختلف الأديان، بصيغة الجمع، فالرجل يقدم نموذجا للتسامح، كنا نفتقده مع الرحالة السابقين الذين حاكموا النصارى حيث «احتوت رحلات حجية على صفحات تقارن بين دين الإسلام ودين النصارى، تنتصر للأول وتبين فساد الثاني، وما أحدثه الرهبان من أباطيل»[36].

إن الأستاذ بنعبدالله يأبى الدخول في هذه السجالات، فالرجل حينما انتقد المادة الدستورية، انطلق من مبدأ عام هو تجريم الإساءة إلى الأديان، لا الإساءة إلى الإسلام وحده، وصيغة الجمع هذه تعكس احتراما للأديان الأخرى غير الإسلام، وذلك لصهره كل الأديان في بوتقة واحدة، في تعرضها للإساءة من لدن الملحدين.

«على أساس هذا التواصل تكونت الحضارة الإسلامية، وفي سياقه تشكلت وتتشكل الحضارة الإنسانية، وإن تعددت محطاتها المنسوبة إلى الشعوب بعينها»[37].

إن أهم ما ركز عليه الأستاذ بنعبدالله هو نقل تلك المشاهد الأخوية بين مسلمي الاتحاد السوفييتي وإخوانهم المغاربة الذين لبوا نداء الرابطة الدينية؛ فصور لنا مشاهد البهجة والسرور على وجوههم، كما عكس الغبطة والحبور التي أحس بها الوفد المغربي وهو ينتقل من مدينة إلى أخرى من أجل الاطمئنان على مسلمي هذا القطر الإسلامي، من ذلك ما يعبر عنه هذا المقطع الذي يشير إلى حديث وزير الأوقاف المغربي أحمد بركاش: «وقد رد معالي الوزير على هذا الترحيب الجم والعناية البالغة والاحتفاء الكريم بكلمات تضمنت معنى الأخوة الإسلامية والرباط الإسلامي المقدس، وذكر الحاضرين بأن المسلمين أخوة تتكافأ دماؤهم...، وأنه لا فضل لعربي على أعجمي»[38].

إن هذا المقطع وغيره مما سبق وكثيرا مما ورد في الرحلة يمثل منحى جديدا في الرحلات المغربية الأوروبية، حيث يصور تمازج الذات مع الآخر الغربي، تمازجا تحقق عبر وحدة الدين، حيث قوبل الوفد المغربي بالترحاب الشديد في كل المدن السوفييتية التي حل بها، كما كان الوفد المغربي حريصا على تفقد أحوال المسلمين «وهذه الزيارة الودية كانت بالنسبة إلينا فرصة فريدة لمزيد من التعرف على أحوال المسلمين وأوضاعهم»[39].

إن هذا التلاحم ليعكس «الهوية الصحيحة التي تستمد حيويتها من شعور أفرادها وجماعاتها بوحدتهم وتشابه خصائصهم... وأساس الهوية هو الشعور بـ «النحن»، وبالانتماء الجماعي والموحد، والرغبة في العيش المشترك والمستمر في جماعة تربطها خصائص مشتركة»[40].

إن الاحتفاء بالجانب الديني في هذه الرحلة لا يتوقف في هذا الجانب، بل يمكن تلمسه في مظاهر أخرى، من بينها ما يورده الأستاذ بنعبدالله من تفاصيل تخص الهيئة الإدارية الدينية التي دعت الوفد المغربي إلى زيارة الاتحاد السوفييتي؛ إذ يخصص لها مساحة مهمة في رحلته، مبينا أعضاء هذه الهيئة وطرق انتخابهم، كما يبين طبيعة العمل الذي يقوم به كل عضو، مع ذكر الأسماء المكونة لهذه الهيئة، مما يعكس اضطلاعا واسعا وإلماما كبيرا بالجانب الإداري لهذه الهيئة، إضافة إلى ذلك يتعزز البعد الديني الحاضر بقوة في هذه الرحلة عبر العناية التي أولاها الأستاذ محمد بنعبدالله للمرافق الدينية في الاتحاد السوفييتي؛ فالرجل اهتم - إلى حد بعيد - بجميع المرافق الدينية التي زارها الوفد المغربي والذي كان «على موعد مع برنامج حافل هيأته الإدارة الدينية التي تشرف على مسلمي الاتحاد السوفييتي»[41].

من بين هذه المرافق التي حرص الأستاذ بنعبدالله على توثيق زيارتها، المساجد، فالأستاذ بنعبدالله أشار في مختلف تنقلاته مع الوفد المغربي إلى المساجد التي زاروها في المدن السوفييتية

المزورة، منها ما سجله الأستاذ في رحلته عن مدينة تشرشق، يقول عن مسجد هذه المدينة: «وفي مسجد «بيت فورغان» الواقع في الطريق إلى طشقند تلونا مع جماعة المؤمنين آيات بينات من سورة طه وسورة يس تخللها درس جامع لبعض الآيات والبينات من طرف الأستاذ عبدالرحمن الدكالي الكاتب العام لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ختمه بالدعاء الصالح لجماعة المسلمين وصالحي المؤمنين ولمولانا المؤيد بالله في جو خاشع مؤثر يغمره الطهر والصفاء»(42).

إن الأستاذ بنعبدالله يبدو حريصا في كتابته للرحلة على استحضار البعد الديني، وتبيان مظاهر الأخوة والمحبة بين المسلمين، وقد عكس ذلك من خلال هذا الطقس الديني الذي آثر تسجيل حتى أدق تفاصيله، مع اهتمامه أيضا بإبراز قدسية العلاقة الدينية بين السكان والوفد المغربي، حيث يقول: «وقد انثال على هذا المسجد سكان القرية، وأظهروا من الفرح والابتهاج ما يعجز عنه الوصف والبيان»(43).

إن نقل هذه المظاهر مقصود من لدن الأستاذ بنعبدالله «لما لها من معان رمزية وروحية وحضارية جماعية تمنح الفرد إحساسا بالانتماء إلى جسد أكبر»(44)؛ فعبر هذا الانتماء «تستمد الهوية الصحيحة حيويتها من شعور أفرادها وجماعاتها بوحدتهم وتشابه خصائصهم... وأساس الهوية... الشعور بالانتماء الجماعي والموحد والرغبة في العيش المشترك»(45).

ومن بين المساجد التي أشار إليها الأستاذ بنعبدالله «مسجد الخواجة أحرار»؛ إذ يقول: «وقبل أن نزور جامعة سمرقند توجهنا إلى جامع «الخواجة أحرار».

الذي يعتبر من المساجد العتيقة ذات الأثر الخالد لهذه المدينة؛ فوجدناه غاصا بمئات المصلين، وطلبة العلم، وفضلاء المدينة، وقد أنسنا بحديثهم وتعلقهم بمبادئ الدين...»(46).

إن المتأمل في قول الأستاذ بنعبدالله يستشعر نوعا من الاعتزاز الديني والفخر بإسلامية المجتمع السوفييتي، فخرٌ يزكيه الحرص على نقل هذه المشاهد، واعتزازٌ منبعه ثقافة الرجل الإسلامية، وإيمانه العميق بعالمية الإسلام، وبضرورة تبليغ هذا الدين، والاطمئنان على جميع المسلمين.

إن هذا الفخر الديني الذي نلمسه في كتابة الأستاذ بنعبدالله يتجلى بشكل لافت في قوله «في وسط هذه المدينة الصاخبة، وفي صميم بلاد شيوعية ملحدة، يوجد مسجد جامع خاص بأداء الشعائر الإسلامية لمسلمي هذه المدينة الأوروبية، إنه مسجد يوحي بروحانية الشرق في مخبره، وعظمة الإسلام في مخبره»(47).

من هنا نستنتج أن حضور المساجد في رحلة بنعبدالله نابع من مبدأ الانتصار للدين الإسلامي والمنافحة عنه باعتبار الانتشار الذي تحقق له، ولذلك فالأستاذ محمد يعتز أيما اعتزاز بوجود هذه المساجد في هذه البلاد الأوروبية، بل يتلذذ غاية التلذذ باستحضار البعد العلماني للاتحاد

السوفييتي، فعلى الرغم من ذلك فإن الإسلام حاضر في هذه البلاد بمساجده ومآثره الدينية.

بالإضافة إلى المساجد فالأستاذ بنعبدالله يستعرض في رحلته مجموعة من المراكز الدينية التي توجد بالاتحاد السوفييتي، وذلك ما أشار إليه في بداية الرحلة عندما عرض تقسيمات المراكز الدينية الإسلامية.

ومن بين المرافق الدينية التي تحضر في الرحلة نجد الأضرحة والمزارات، ولعل أهم ضريح يستوقفنا في متن الرحلة هو ضريح الإمام البخاري، ولقد وقف عنده الأستاذ بنعبدالله مطولا، يقول الأستاذ عن زيارة هذا الضريح: «كان يحدونا شوق عنيف، ونحن نقطع جمهوريات الاتحاد السوفييتي الحافلة بعلماء الإسلام وقادته لزيارة ضريح الإمام البخاري أمير المحدثين...»(48).

وبقدر هذا الفرح الكبير أسهب الأستاذ محمد بنعبدالله في الحديث عن شخصية الإمام البخاري، منطلقا من وصف الضريح وتحديد موقعه، مستعرضا تلك اللحظات الجميلة التي طبعت زيارة هذا الضريح وما رافقها من مرح، من ذلك قوله: «ومن اللطائف أن السيد المفتي ذكر لنا أن الشاي الذي نشربه من مدينة سمرقند، والماء الذي أُعِدَّ به المشروب من بخارى... فارتجل الأستاذ عبدالرحمن الدكالي على التو واللحظة هذين البيتين:

الشاي شاي سمرقند   والمـــاء مـــاء بخـــارى

واليـوم يـوم ممجـد   مع الإمام البخاري»(49).

إضافة إلى هذا التسجيل اللطيف لما دار بين الوفد المغربي ومستقبليه من أجواء جميلة، فقد استحضر الرحالة في تسجيله لزيارة ضريح الإمام البخاري مجموعة من الأحداث التاريخية المرتبطة بالرجل، وعن علاقة المغاربة بالإمام البخاري وتقديرهم له، عبر تلاوتهم بعض كتبه في مناسباتهم الدينية.

إلى جانب ضريح الإمام البخاري يطلعنا الأستاذ بنعبدالله على ضريح آخر، والذي يسمى مجموعة «شاه زند»، يقول الأستاذ: «ولقد زرنا هذه المجموعة الجنوبية، وهي تتألف من ضريح «تركان آقا»، وضريح «طوغلوغ تكين»، وضريح «شرين بيكة آقا»... يوجد من بينها ضريح سيدنا «قثم بن العباس بن عبدالمطلب القرشي الهاشمي» ناشر دين الإسلام في سمرقند...»(50). تلك بعض المرافق الدينية التي زارها الأستاذ محمد بنعبدالله رفقة الوفد المغربي الذي ترأسه الوزير أحمد بركاش، في إطار جولة تفقدية لمسلمي هذه البلاد، التي حورب فيها الدين فترات طويلة سابقة، وقد اتخذت من الوسائل لذلك سياسة «تقليص المعابد المسيحية والإسلامية واليهودية، وإلغاء دورها في الحياة الدينية والروحية والثقافية، وقد كانت بلاد الاتحاد السوفييتي، سواء منها الجمهوريات المسيحية أو الإسلامية، تعج بالمساجد والمعابد والمدارس التي يسكنها الطلبة ويزاولون فيها دراساتهم الإسلامية»(51).

وانطلاقا من هذا المعطى كان الأستاذ بنعبدالله يتتبع المظاهر الدينية في هذه البلاد ليبرز أنه على الرغم من كل ما اتُخذ سلفا، فإن الإسلام ظل مقاوما في هذه البلاد، وظل المسلمون متشبثين بهوتيهم الدينية والإسلامية على وجه الخصوص؛ لأن «اقتلاع جذور الإيمان من نفس البشر ربما كان غير متفق مع طبيعة البشر أنفسهم»(52).

عموما يمكن أن نخلص إلى أن حضور البعد الديني في الرحلة يتأسس على طبيعة الزيارة إلى الاتحاد السوفييتي؛ فهي تأتي في سياق التواصل بين المغرب باعتباره بلدا إسلاميا عريقا، وبين جمهوريات الاتحاد السوفييتي المسلمة، في إطار تعزيز الروابط الأخوية، بالنظر إلى مكانة المغرب بالنسبة إلى مسلمي هذه المنطقة التي عانت في فترة سابقة مع الشيوعية؛ لذلك سيأتي التأكيد على تحسن أحوال المسلمين على لسان الشيخ المفتي باباخانوف في معرض كلمته الختامية للوفد المغربي بعد نهاية الزيارة «إنني بالاستفادة من رعايتكم أريد أن أتحدث عن حياة المسلمين في الاتحاد السوفييتي؛ فالمسلمون - مثل سائر الشعوب السوفييتية - متمتعون بالحرية في الاعتقاد والاعتناق بدينهم الإسلامي الحنيف كما شاهدتم بأم أعينكم»(53).

تأكيد عززته رحلة الأستاذ بنعبدالله التي دوَّن فيها مختلف المظاهر الدينية في الاتحاد السوفييتي، فاحتفى بلقاء إخوانه في الدين، وأبرز ملامح هذه الحرية في المساجد والمنشآت والمراكز الدينية، وعبر تبيان ملامح العناية بالمآثر الدينية من أضرحة ومزارات ومقابر.

معرفة الآخر اجتماعياً

كان الأستاذ محمد بنعبدالله أحد أهم أعضاء الوفد المغربي الذي لبى نداء الأخوة الإسلامية، عبر مشاركته في زيارة الاتحاد السوفييتي، وقد عمد إلى ترجمة هذه الزيارة إلى متن رحلي، خلد هذه التجربة، وبذلك تُضاف رحلته إلى رحالة مغاربة سبقوا إلى اكتشاف الآخر، ومن ثم «فكتابات هؤلاء الرحالة نقلت لنا شهادات شاملة وعامة للحياة الاجتماعية للآخر، ونستشف مظاهر متنوعة ومتعددة، من أبسط السلوكيات إلى أكثرها تعقيدا وغرابة لدى الرحالة»(54).

ومن جملة المظاهر الاجتماعية التي برزت في رحلة الأستاذ بنعبدالله نجد:

سكان الاتحاد السوفييتي وصفاتهم:

بدا الأستاذ بنعبدالله مهتما بالبنية السكانية للاتحاد السوفييتي، خصوصا ما يتعلق بالجانب الديني، حيث يقول: «من الصعب جدا أن يظفر السائل بعدد المسلمين بالاتحاد السوفييتي؛ فالإحصائيات الرسمية لا تعطي العدد المضبوط للمسلمين؛ لأنها لا تقوم على أساس الدين؛ لأنه غير معترف به لتكوين قطاع اجتماعي، ولأن الأديان لم تعد عناصر مميزة بين السكان»(55).

فعلى الرغم من هذا الاعتراف بصعوبة تحديد النسيج الديني المكون للاتحاد السوفييتي فإن الأستاذ بنعبدالله يبدو مراعيا لهذه المسألة بشكل لافت؛ إذ سيستحضر مجموعة من الإحصائيات القديمة عن عدد المسلمين في الاتحاد السوفييتي.

لكن رحالتنا لن يطمئن إلى هذه الإحصائيات «ويسود الاعتقاد عن الآخرين بأن عدد المسلمين في العقد الأخير يبلغ نحو 25 مليون نسمة، أي نسبة تبلغ 12 % من مجموع الرعايا السوفييت، ونحن نعتقد بأن عدد المسلمين يربو على أربعين مليون نسمة»(56).

نلاحظ كيف أن الأستاذ بنعبدالله يتدخل حاسما بطريقة تبرز نوعا من الافتخار بالكثرة العددية لمسلمي الاتحاد السوفييتي؛ فالرجل من المنتصرين والمؤمنين بفكرة الغلبة للدين الإسلامي، لذلك فهو يبتهج غاية الابتهاج بتقديم هذا الرقم، واهتمام الأستاذ بنعبدالله بالطبيعة الدينية لسكان الاتحاد السوفييتي تحكمه الأنا، حيث تنصهر مع الآخر السوفييتي خصوصا المسلم السني، وذلك ما نستشفه من قوله الآتي:

«والأغلبية الساحقة من المسلمين في الاتحاد السوفييتي من أهل السُّنّة، ويوجد عدد كبير من الشيعة في جمهورية أذربيجان، وفي الجمهوريات الآسيوية الوسطى، وفي أنحاء متعددة من الاتحاد السوفييتي»(57).

فمن خلال ما سبق يقدم لنا الأستاذ بنعبدالله صورة عن النسيج الاجتماعي السوفييتي من حيث العنصر الديني، وإن كان هذا الأخير لا يعد معيارا في دولة لا تقيم شأنا للدين، حيث «مسألة العقيدة هي مسالة تتعلق بضمير هذا الشخص أو ذاك»(58)؛ «فالديانة مسألة شخصية تخص المواطن وحده، وترجع أولا وأخيرا إلى ضميره وعقيدته»(59)، غير أن الأستاذ بنعبدالله يعتبرها مسألة أساسية، ولعل ذلك راجع إلى ثقافة الرجل الإسلامية وغيرته الدينية.

إلا أن ذلك لم يمنع الأستاذ بنعبدالله من تقديم بعض مشاهداته وانطباعاته عن سكان الاتحاد السوفييتي بصفة عامة، حيث يقول عن سكان موسكو: «وقد بدت على سكانها أمارات البهجة والانشراح، وتألقت وجوههم ببسمات الغبطة والانبساط»(60).

وحديث الأستاذ بنعبدالله عن سكان الاتحاد السوفييتي لم يكن معمما دائما، كما ورد في المقطع السالف، حين يصور طبائعهم وما يتميزون به من مرح. بل إن مشاهداته رصدت فئات معينة من المجتمع السوفييتي، وذلك ما يصوره قوله التالي عن سكان لينتجراد: «والعمال يركضون إلى أوراشهم في عزم وإرادة ودأب ونشاط»(61).

إن صورة الآخر عند الأستاذ بنعبدالله لا يحجبها المعطى الثقافي المنغلق، فمن خلال نقل هذه المشاهد تبدو شخصية الأستاذ بنعبدالله منفتحة حين يعترف بالآخر ويبرز همته، بل وحين يشيد

به كما الشأن في استحسانه نشاط عمال لينجراد، من دون التمييز بين سكانها، أو النظر إلى دينهم أو اعتقادهم، فقد صور لنا صورة العمال بوجه عام.

مع العلم أن الرحلة تشيد في أكثر من موضع بسلوك المسلمين على وجه خاص، يقول الأستاذ: «وجدنا في استقبالنا جماعة من مسلمي هذه المدينة في زيهم التقليدي، فأظهروا حفاوة بالغة وتقديرا عظيما، لضيوفهم المغاربة»[62]. من خلال هذه الإشارة يتضح لنا أن الأستاذ بنعبدالله يقدم لنا صورة تخص مجتمعا مصغرا ضمن المجتمع السوفييتي العام، هو يركز في نقله المشهد على حفاوة المسلمين واحتفائهم بلقاء إخوانهم المغاربة الذين يعد الأستاذ بنعبدالله واحدا منهم، لذلك فهو يحاول أن يرد جميل هذه الحفاوة عبر تخليد طباع هؤلاء، عبر تدوين سلوكياتهم، ومن خلال هذا التدوين يبرز جانبا من حياتهم الاجتماعية، خصوصا ما يتعلق باللباس، إذ إن الأستاذ بنعبدالله أشار إلى طبيعته، فهو زي تقليدي، وهذه الإشارة المتعلقة باللباس نجدها أيضا في قوله: «تجولنا في أحياء المدينة (طشقند) التي تشهد نشاطا وحيوية، وتكتظ بجموع أبنائها في لباسهم التقليدي الشرقي الجميل»[63].

إن الأستاذ بنعبدالله، في وصفه مدينة طشقند وسكانها، لا يكتفي بعرض ما شاهدته الأعين، بل يتدخل ليعبر عن أحاسيسه وانفعالاته؛ لذلك فهو لا يتورع في التعبير عن الإعجاب باللباس التقليدي لسكان طشقند؛ فالرجل يحترم خصوصيات الآخر ويبدي وعيا تاما بأن للآخر مميزاته وخصائصه.

إن تأمل المتن الرحلي للأستاذ بنعبدالله يكشف عن مجموعة من الأبعاد الاجتماعية المتعلقة بالاتحاد السوفييتي؛ فإلى جانب ما سبق نستشف بعض الملامح المرتبطة بالبنية الاجتماعية للاتحاد السوفييتي؛ ففي حديثه عن الوصول إلى مدينة بخارى يقول الأستاذ: «استقبلنا شيوخها الفضلاء وعليتها النبلاء مرحبين بسلامة القوم»[64].

إن هذه العبارة تكشف بجلاء وضعية مدينة بخارى، على الأقل، فهناك مرتبة الشيوخ وهم ذوو السلطة الدينية، وبالتالي فهؤلاء يشكلون عنصرا أساسا من مجتمع مسلم يولي أهمية كبرى لرجل الدين، وذلك لما للعلماء من ميزة عليا في التشريع الإسلامي؛ فهم ورثة الأنبياء، إلى جانب هؤلاء نجد العلية النبلاء. ولا شك في أن هؤلاء يشكلون إلى جانب الفئة الأولى إحدى أهم الفئات المشكلة للبنية الفئوية للمجتمع السوفييتي (بخارى)، فالنبلاء إشارة إلى مرتبة اجتماعية خاصة يحظى بها أصحاب المال والسلطة على وجه الخصوص، إلى جانب الفئتين السابقتين هناك الفئة الأخرى، وهي الفئة العامة أو الجمهور. يقول الأستاذ عن هذه الفئة ضمن حديثه عن مدينة بخارى دائما:

«وسكان هذه المدينة تبدو عليهم مظاهر الفاقة والفقر، لكنهم بأنفتهم وشهامتهم طووا صدورهم على التقوى»[65].

إذن نلاحظ أن الأستاذ بنعبدالله يعرض فئات المجتمع السوفييتي، ونحن نتعرف من خلاله على صورة هذا المجتمع، وعلى فئاته المختلفة. كما يقدم لنا الأستاذ بنعبدالله بعض مكونات النسيج الاجتماعي للاتحاد السوفييتي من حيث العرق، وذلك يبدو لنا من خلال التساؤل الآتي الذي يثيره الأستاذ بنعبدالله في معرض حديثه عن مدينة بخارى: «فهل يبقى للعرب وجود في آسيا الوسطى أو آثاره... وإذا ثبت وجودهم اليوم، فهل ظلوا محتفظين بلغتهم العربية التي فتحوا بها بلادها ووادي النهر، أم انقرضت واستُعيض عنها بلهجات محلية ولغات أخرى؟»[66].

أسئلة إشكالية يطرحها الأستاذ بنعبدالله، ومن خلالها ينطلق في استحضار مكونات النسيج الاجتماعي لسكان بخارى على وجه الخصوص، حيث يستحضر العنصر العربي القادم إلى هذه المدينة منذ أزمنة بعيدة بغاية الفتح، ويواصل الأستاذ بنعبدالله في التنقيب عن خصوصيات المجتمع السوفييتي في بخارى، حين يستعرض الفروق اللغوية الدقيقة: «لقد ثبت إثر تنقيب خاص أن في آسيا الوسطى اليوم لهجتين عربيتين مستقلتين: لهجة بخارى، ولهجة قشقاداريا...»[67].

إن الأستاذ بنعبدالله، من خلال هذا السبر العميق لأغوار المجتمع السوفييتي وخصوصياته الإثنية، ليتوشح بوشاح الإثنوغرافي العميق، حيث يبدي معرفة عميقة بالمنطقة وخصوصياتها الثقافية والاجتماعية «لذلك نحن نرى الوصف الجيد المتكامل للبشر ولغتهم»[68].

عمران الاتحاد السوفييتي وسماته

في تصويره الحياة الاجتماعية في الاتحاد السوفييتي لم يكتف الأستاذ بنعبدالله برصد سلوكيات الإنسان وعاداته وخصوصياته، بل تطرق في الرحلة أيضا إلى الجانب العمراني في الاتحاد السوفييتي، ومن شأن ذلك أن يقدم لنا لمحة عن طبيعة السكن في الاتحاد السوفييتي، باعتباره أحد أهم مكونات الجانب الاجتماعي. يقول الأستاذ عن موسكو: «فهم يذرعون في نشوة وزينة شوارعها الفسيحة وأحياءها العصرية الرائعة التي تمتاز بعمارات جديدة لا تعلو في الارتفاع، ويبقى للمدينة بهاؤها ورواؤها»[69].

إن هذا المقطع لا يخفي وثيرة الإعجاب بالجانب العمراني الذي تتسم به مدينة موسكو، كما يقدم صورة عن طبيعة هذا العمران، هذا الاعجاب بموسكو سيعبر عنه صراحة بقوله «والحق أن هذه المدينة لا توحي بالجهامة والقتامة كغيرها من العواصم الأوروبية وإنما تحتضنك وأنت داخلها في وداعة واحتفاء وشوق وبشاشة».[70]

نلاحظ إذن درجة تأثير موسكو في الأستاذ، فهو يفضلها على بقية العواصم الأوروبية، والرجل لا يمكن أن يعقد هذه المقارنة من فراغ، بل ذلك ناتج عن «غنى في الخبرة والتجربة ناتج عن غنى الاحتكاك بتجارب الشعوب وخصوصياتها المختلفة، وما يولده ذلك من تكوين التفكير عن طريق المقارنة، وبالتالي انبعاث الحس النقدي والفكر التحليلي...»[71].

إن رصد خصوصيات المدن وسمة عمرانها لا يتوقف عند مدينة موسكو، بل نلمسه في مختلف المدن التي زارها الأستاذ بنعبدالله من هذه المدن: مدينة لينتجراد التي وصفها بمدينة القصور والمتاحف، يقول الأستاذ بنعبدالله: «لا بد للوافد على هذه المدينة من زيارة قصورها الفخمة، وجامعاتها العامرة، وتماثيلها الرائعة، وجسورها القوية...»[72].

فالأستاذ بنعبدالله هنا لا يختلف عن سابقيه الرحالة الذين دونوا رحلاتهم السفارية إلى أوروبا، فهو يعكس أحد أهم خصائص تلك الرحلات، حيث إن كتابها «لم يكونوا يخفون اندهاشهم وانبهارهم وتعجبهم من مشاهدة جملة مظاهر الحضارة الأوروبية التي كانت غريبة وصادمة بالنسبة إليهم، وهم القادمون من بيئة كانت مازالت إلى ذلك العهد متجذرة في القدامة... وكان يظهر إعجابهم ذلك... من تعرفهم إلى مدائن الآخر الراقية والمنظمة والنظيفة»[73].

ويتجلى ما سبق في كتابة الأستاذ بنعبدالله في معرض حديثه عن مدينة لينتجراد، حيث يقول عنها: «... بحدائقها الغناء، وجنانها الناظرة، ومناظرها الخلابة، وشوارعها الواسعة، ومتاحفها الخالدة، وبناياتها الجميلة التي تعتبر من أجمل بنايات مدن العالم»[74].

فالأستاذ بنعبدالله لا يخفي انبهاره بعمران مدينة لينتجراد، فهو يعتبر بناياتها من أجمل بنايات مدن العالم.

إن رصد معالم العمران في الاتحاد السوفييتي من لدن الأستاذ بنعبدالله نتلمس فيه استحضار خصوصيات المدن التي زارها، فعن مدينة طشقند يقول: «والطراز السائد في المباني يتكون فيها من طابق واحد تحيط به حدائق صغيرة، وهذا راجع إلى طبقة الأرض نفسها؛ إذ إن هذه الأرض داخلة ضمن الزلازل التي تحدث عادة بكثرة في هذه المنطقة»[75].

من خلال هذه الإشارات المبثوثة في الرحلة عن العمران نستشف حال التنوع العمراني في الاتحاد السوفييتي بين العمارات الشاهقة وبنياتها المراعية للزلازل.

إن ملامح الإعجاب والانبهار من طبيعة المدن لا تفارق الأستاذ بنعبدالله، من ذلك ما سجله الأستاذ بنعبدالله عن مدينة طشقند أيضا: «إن طشقند، من حيث منظرها العام، إنما هي مدينة حديثة حسنة التنظيم، حاوية لجميع المرافق، تغرق شوارعها في الخضرة، وتؤلف مسارح المدينة وقصورها للثقافة، ومعاهدها وحدائقها الظليلة وبركها الصناعية مجموعات هندسية رائعة»[76].

حقيقة إن هذا الإعجاب كان حاضرا عند كتاب الرحلات السفارية المغربية، لكن ما يسجل في هذا الخصوص - فيما يتعلق برحلة الأستاذ بنعبدالله - هو أن الرجل يختلف عن كتاب الرحلات السابقة إلى أوروبا؛ إذ إن أغلب هؤلاء تعاملوا بنوع من جبر الذات مع مشاهداتهم، كما يقول الأستاذ أحمد المكاوي، حيث إن «مدوني الرحلات التكليفية [أحسوا] بالانبهار من جهتها، والدونية والضعف إزاءها من جهة ثانية، فعمد بعضهم - تحت تأثير العامل الديني - إلى احتواء الإحساس الأخير، عن طريق التقليل من قيمة المدينة الأوروبية - فيما أن مصدرها العدو الظافر، واستحسانها هو تحقير للذات وإعلاء من شأن الآخر، فالعمراوي ألغى كثرة إطرائه وإعجابه بمظاهر التمدن الأوروبي، وحكم عليها بالتفاهة؛ لأنها وفق منظوره مجرد ضلال وسراب وزخارف وبهرجة وترهات، وقصد العمراوي بذلك أن المدينة الأوروبية فارغة من القيم الروحية التي هي المقياس الحقيقي للسمو»[77].

إن غياب هذا التفسير لدى الأستاذ بنعبدالله يعكس انفتاحا وتقبلا للآخر، كما يعكس تطور نظرة المغاربة إلى الآخر، وهذا راجع إلى اختلاف السياقات؛ فظرف العمراوي يختلف عن ظرف الأستاذ بنعبدالله؛ فالأستاذ بنعبدالله لا يبدي نقصا في الإشارة إلى مظاهر التمدن الأوروبي، كما لا يتورع في انتقاد مظاهر بعض المدن، كما هو الشأن بالنسبة إلى مدينة بخارى، حيث يقول عنها: «مدينة مجهدة متعبة تجتر ذكرياتها التي طواها الزحف، وتنوء بأعياد السنين وعليها غبرة ترهقها»[78].

المرأة السوفييتية

آثرت تخصيص هذا المحور للمرأة السوفييتية، نظرا إلى أن قضية المرأة الأوروبية في الرحلة المغربية أثارت العديد من الإشكالات، حيث إن «الرحالة انطلقوا من مرجعية دينية تحرم سفور النساء وتبرجهن، والخلوة والاختلاط بالرجال في الفضاء الخارجي»[79]، لذلك عبر هؤلاء الرحالة عن استغرابهم [من وجود المرأة في الفضاء الخارجي]، ورفضهم هذه [الظاهرة]، واعتبارها خروجا عن الدين، وتعبيرا على انحلال وتفسخ القيم[80].

وانتبه الرحالة إلى ممارسة النساء التجارة والمهن، فهم تركوا النساء في المغرب محجبات، مستقرات في الفضاء الخاص[81].

إذا كان حضور المرأة قد أثار هذه الإشكالات في الرحلة المغربية، فإن التطور والاحتكاك بالآخر أدى إلى اندثار هذه الدهشة الحضارية المتعلقة بالمرأة الأوروبية مع كثرة التنقلات والتواصل القائم بين البلدان، وذلك انعكس على الرحلات التي أتت في مرحلة لاحقة، من بينها رحلة الأستاذ

بنعبدالله؛ فالرجل لم يكن من كتاب الرحلة الذين «عبروا عن تذمرهم وعدم ارتياحهم لمعاينة كثير من مظاهر التحديث الاجتماعي... من مثل تبرج النساء واختلاطهن بالرجال»[82].

لأن الأستاذ بنعبدالله لم يولِ هذا الجانب أي اهتمام، فحتى إن شاهد هذه المظاهر فقد سكت عنها مفضلا عدم الخوض فيها، وهذا لا يعني أن المرأة غابت بشكل نهائي في الرحلة، بل إن طبيعة الحضور تحكم فيه الرحالة، فهو لم ينقل لنا إلا ما أرضى ضميره وما يتماشى مع مرجعيته الإسلامية، من ذلك قوله: «وتأثرهم العميق، لاسيما منظر المسلمات اللاتي كنَّ ملتحفات بمروطهن وهن يلوحن في استيحاء بمناديلهن تحية بمقدم الوفد الإسلامي»[83].

فإذا كانت الرحلات المغربية القديمة صورت المرأة في سفورها وتبرجها، فإن الأستاذ بنعبدالله يقدم نموذجا آخر للمرأة في القطر الأوروبي، إنها المرأة المحتشمة المسلمة، ومن خلال هذه الالتفاتة يقدم الأستاذ بنعبدالله نموذجا جديدا لحضور المرأة الأوروبية في الرحلة المغربية.

وإن إشادة الأستاذ بنعبدالله بالمرأة السوفييتية لا يمكن أن نعتبرها تحيزا للمرأة المسلمة فقط، وانتصارا للمرجعية الدينية الإسلامية؛ لأن إشادته بالمرأة السوفييتية تعدى هذا، فالأستاذ بنعبدالله اتخذ موقفا إيجابيا من المرأة السوفييتية بشكل عام، ويتبين ذلك من خلال هذا المقطع من الرحلة: «وإن المرء ليأخذه الدهش المعجب حينما يزور معمل النسيج الشهير بمدينة طشقند المكتظ بمئات من العاملات الجادات اللواتي يعملن بنجاح في شركة النسيج على آلات معقدة، ويعطين البلاد أقمشة جميلة وثيابا جميلة مهذبة»[84].

يتبدى لنا من خلال هذا الرصد للمرأة العاملة في الشركة أن الأستاذ بنعبدالله لا يتخذ موقفا من قضية عمل المرأة، لكن استحسانه الأمر، وذكره إياه ينم عن رضى، وقبول، ومن ثمة فالأستاذ بنعبدالله لا يستغرب عمل المرأة، ولا يعير لباسها أي اهتمام، ولا لمعتقدها بل همه ما تنجزه، وقدرتها على الابتكار والإبداع، لذلك فالدهشة مدارها التعجب من قدرات المرأة الخلاقة والتي لم تتح لها الفرصة في المغرب في تلك الفترة لتقدم نفسها في هذه الميادين، ولتثبت كفاءتها في مختلف المجالات.

وعموما يمكن القول إن الأستاذ بنعبدالله لم يفرق في حديثه عن المجتمع السوفييتي بين الرجل والمرأة، بل أشاد بطبائع أهله وسلوكياتهم بصفة عامة. يقول عن أهل سمرقند: «إن شوارعها الجميلة المكتظة مساء بجموع من الشعب المتوثب الذي يفيض حيوية ويتدفق نشاطا فلا تشعر لفرط اهتباله بالغريب إلا وهو يقدم إليك باقة من الورود والرياحين، وعلى فمــه طيــف ابتسامــة رقيقــة عذبــة تنفرج بهــا شفتــاه، ثــم يتابع خطاه الوئيدة في هدوء واستيحاء»[85].

والإشادة بأخلاق السوفييتيين ولطف تعاملهم تعد نوعا من الشكر والتقدير من الأستاذ بنعبدالله، فهو بمنزلة رد للجميل حرص على توشية رحلته به، يقول عن أهل مدينة تشرشق: «وقد عرفوا باللطف والظرف ودماثة الأخلاق وحسن السمت وجمال التواضع الجم، حيث استقبلونا ببالغ الإكرام وجميل الحفاوة وكريم القرى»(86).

إذ من شأن إيراد هذين المقطعين، أن يفرز أن اهتمام الأستاذ بمكونات المجتمع السوفييتي كان عاما، حيث نقل لنا ما عايشه في هذا المجتمع، وما لاحظه من ممارسات تكشف بجلاء عن طبيعة المجتمع السوفييتي بمختلف مكوناته.

معرفة الآخر اقتصاديًا

تقدم لنا رحلة الأستاذ بنعبدالله لمحة عن الاقتصاد السوفييتي؛ إذ إن الرجل كلما زار مدينة من مدن الاتحاد إلا وعرض مؤهلاتها الاقتصادية، وبذلك جاءت رحلته غنية بالمعلومات الاقتصادية عن هذا البلد، فالقارئ يجد نفسه أمام خبير في الشأن الاقتصادي السوفييتي؛ إذ يستعرض مختلف القدرات في مختلف المجالات الاقتصادية، وفق ما تزخر به كل مدينة زارها.

وسنحاول أن نعرض هذه البنية الاقتصادية من خلال القطاعات الاقتصادية المعروفة: الصناعة والفلاحة والتجارة والسياحة.

على مستوى الصناعة

في زيارته لمدن الاتحاد السوفييتي استعرض الأستاذ محمد بنعبدالله مجموعة من القدرات الصناعية للاتحاد السوفييتي، سواء تعلق الأمر بالمواد الأولية للصناعات، أو القدرات الصناعية القائمة؛ فبالنسبة إلى الشق الأول نجده يحدد هذه المؤهلات بالنسبة إلى التركستان، حيث يقول: «بما فيها من البترول والأورانيوم والحديد، والبلاتين والفحم... وغيرها من المعادن»(87).

فهذه المواد تعد من أهم ركائز الصناعات الحديثة، واستعراضها من لدن الأستاذ من شأنه أن يقدم لمحة عن المؤهلات الأولية للاقتصاد السوفييتي، واستعراض هذه المؤهلات الاقتصادية لم يقف عند هذا الحد، بل إن الأستاذ - كما سبقت الإشارة - عمد إلى تبيان بعض ملامح القدرة الصناعة للاتحاد السوفييتي من بينها قوله عن مدينة لينتجراد: «كما أنها مركز مهم من أهم المراكز الصناعية في بلاد الاتحاد السوفييتي»(88).

إن الأستاذ بنعبدالله لا يكتفي بتحديد المراكز الصناعية للاتحاد السوفييتي فقط، بل يقدم ملامح هذه الصناعة ومرتكزاتها.

من ذلك قوله عن طشقند: «ويوجد بهذا القطر الفسيح أكبر مشروع لتوليد الكهرباء من المياه في العالم، وهو مشروع «سد أنجرا» الذي تتدفق منه المياه بغزارة، وحول هذا السد تقوم مصانع قطع الأخشاب، والورق والألمنيوم»[89].

وعن هذه المؤهلات الصناعية التي يزخر بها الاتحاد السوفييتي - في مختلف مدنه - يتنقل بنا الأستاذ بنعبدالله إلى مدينة تشرشق، حيث يحرص على تدوين ما شاهده في هذه المدينة من حيث الجانب الصناعي «وقد زرنا إحدى المحطات الكهربائية وخزان الماء العظيم الذي ينبع من سفح الجبال بغزارة عظيمة»[90].

إن الأستاذ بنعبدالله لا يخفي انبهاره بالمستوى التقني الصناعي العالي الذي وصل إليه الاتحاد السوفييتي، خصوصا أن الرجل تغيب في بلاده هذه الإمكانات الكبيرة، وقد اخترت هذا المقطع لنتبين شدة الانبهار بالجانب التقني الصناعي في هذه المحطة لتوليد الكهرباء، حيث يقول عن تنظيم الماء المولد للطاقة «إلا أن إدارة المدينة قد نظمته تنظيما محكما أوتوماتيكيا لا تضيع منه أثناء سيره في مجاريه أي نقطة واحدة»[91].

وفي إطار استعراض المؤهلات الصناعية التي اطلع عليها الأستاذ بنعبدالله يتحدث لنا عن أوزبكستان التي «أنشأت قاعدة مهمة لصناعة أدوات البناء، ووسعت المصانع والمعامل»[92].

أما سمرقند فقد «تحولت - في العقود الأخيرة - إلى مراكز صناعية حديثة عصرية، حيث توجد معامل لبناء الآلات، وشركات ضخمة للأسمدة المعدنية، وأخرى للحرير الملون»[93].

لقد استطاع الأستاذ بنعبدالله أن ينقل صورة الآخر السوفييتي المتطور صناعيا من دون أدنى حرج، بل على العكس تماما فالأستاذ يشيد بالمستوى الصناعي السوفييتي، ولعل هذه الإشادة الكثيرة بما وصل إليه الاتحاد السوفييتي تمنية للنفس بأن تبلغ الذات ما بلغه الآخر، ولعل هذه الأمنية من أهم أسباب تدوين، وهذه المشاهدات من أجل أن تكون مثالا يحتذى.

على مستوى الفلاحة

في إطار رصده جوانب الازدهار الاقتصادي للاتحاد السوفييتي ضمَّن الأستاذ بنعبدالله رحلته بعض المعلومات عن الفلاحة السوفييتية ومرتكزاتها، فالتركستان «يزرع في ربوعها القطن والقمح»[94]، إلى جانب ما سبق؛ فالأستاذ بنعبدالله أولى عناية مهمة للنظام الفلاحي السوفييتي؛ حيث سيفصل القول في النظام الكولخوزي «ففي هذا النظام الكولخوزي يعمل المزارعون عملا جماعيا، ويتقاضون أجرا بقدر ما يقدمون من أعمال؛ فتقدم المنح للمنتجين، وبعكس ذلك تفرض العقوبات على عديمي الإنتاج»[95].

لكن الأستاذ بنعبدالله لا يكتفي بإيراد المعلومات الكافية حول النظام الكولخوزي، بل لا يتورع في تفسيره، حيث يعتبره «طريقــة تؤدي إلى الرفــع من مداخيل المزارعين على أساس زيادة إنتاجية عملهم»[96].

ويواصل الأستاذ بنعبدالله ذكر خصائص هذا النظام الفلاحي، حيث يقول: «ويتمتع كل عضو من أعضاء الكولخوز بضيعة عائلية ذات هكتار أو هكتارين ملاصقة لمحل سكناه، كما أن له الحق في تربية قطيع يكفي لعائلته»[97].

وفي حديثه عن الفلاحة السوفييتية يستعرض مختلف جوانبها؛ إذ يشير إلى جانب النظام المعتمد؛ إلى التجهيزات الفلاحية، وذلك ما يشير إليه من خلال قوله: «زرنا في أثنائها محطة مكنكة وكهربة الزراعة التي تتوافر على أحدث الآلات لجني القطن وتصفيته مما لا يتوافر وجوده في مكان آخر»[98].

إلى جانب إشارته إلى التجهيزات الفلاحية بالاتحاد السوفييتي فإن الأستاذ بنعبدالله لم يغفل ذكر الجهود المبذولة من لدن المسؤولين السوفييت لتطوير فلاحتهم، ومن ذلك ما أشار إليه في لقائه مع رئيس استصلاح الأراضي الذي قدم له بيانات مدققة عن المراحل التي مرت بها عملية استصلاح «سهب الجوع»، وقد أسهب الأستاذ بنعبدالله في التفصيل عن هذه المنطقة، حيث قدم معطيات مهمة عن إمكاناتها الإنتاجية ومواردها المائية، كما أشار إلى عناية الحكومة بهذا القطاع. حيث يقول: «وما فتئت الدولة الأوزبكستانية تنفق أموالا طائلة لتحويل هذه الصحراء القاحلة الجرداء إلى جنان خضر وحدائق ناضرة يانعة، كما تخصص لها آلات عصرية من أحدث طراز»[99].

إن تحمس الأستاذ بنعبدالله لذكر هذه الجهود، وبيان أسس الفلاحة السوفييتية نابعان من ثقافة الاعتراف بتطور الآخر السوفييتي، وفي مرآة هذا الاعتراف تنعكس الذات المتخلفة في هذا المجال؛ ففي مقابل العصرنة الفلاحية السوفييتية تطفو إلى السطح تقليدانية الفلاحة المغربية، وفي مقابل وفرة الإنتاج والإنفاق الحكومي، يتبدى نقيض ذلك على مستوى الذات، لذلك فإن اهتمام الأستاذ بنعبدالله بإبراز هذه المظاهر نابع من المسؤولية الملقاة على عاتقه، باعتباره مثقفا اطلع على الآخر، لذلك فمن واجبه نقل مظاهر تفوق هذا الآخر لإغناء الرصيد الوطني، وفتح حوار مع الآخر المتفوق في غير عقد ولا إحساس بالنقص.

على مستوى التجارة والسياحة

إن اهتمام الأستاذ بنعبدالله بالبنية الاقتصادية للاتحاد السوفييتي لم يغفل أي جانب؛ إذ نقل لنا كل ما أتيح له من مشاهدات أثارته وحركت قلمه لتدوينها، بما يراه مفيدا للذات في مختلف

تجلياتها، لأنه متوجه بهذه الرحلة إلى عموم القراء، حيث ستنتشر في إحدى كبريات المجلات الوطنية، فإلى جانب الصناعة والفلاحة تبرز في الرحلة القطاعات الاقتصادية الأخرى؛ فنجد الإشارة إلى الجانب التجاري المتمثل أساسا في حركية الأسواق السوفييتية وازدهار محلاتها. يقول الأستاذ بنعبدالله عن مدينة بخارى، في هذا الشأن: «وقد تعرفنا على مخازنها الكبرى التي تضاعف عددها في بحر العشرين سنة الأخيرة، وتطورت تطورا يمكن المشتري من اقتناء جميع الأشياء اللازمة للعائلة من مخزن واحد الذي يتوافر لفرط معروضاته على أي نوع من أنواع البضائع، وكيفما كانت الكمية المطلوبة، فقد اتسعت التجارة بهذه المدينة وتضخمت بالمؤسسات الكبرى»[100].

لا شك في أن المقصود بلفظ المخازن تلك هو الأسواق الممتازة، فالأستاذ بنعبدالله عبَّر عن اندهاشه من هذه الأسواق؛ نظرا إلى ما توفره من حاجيات مختلفة للزبائن، وقد أسماها بالمخازن، ولهذا الاسم العديد من الدلالات الثقافية؛ فالأستاذ يستحضر مرجعيته ومصطلحات بيئته الاجتماعية والثقافية والاقتصادية، من أجل التعبير عما لاحظته أعينه من ازدهار في الجانب التجاري عكسته هذه الأسواق، التي لم يسبق للأستاذ بنعبدالله أن شاهدها في بلده لانعدامها في هذه الفترة من تاريخ المغرب.

لذلك يأتي هذا الإعجاب من جانب أنها توفر للزبون جميع المقتنيات التي يرغبها، على اختلاف أنواعها، وهو الأمر الذي لا شك أنه يفتقده في بلده.

إلى جانب الرواج التجاري الذي يميز مدن الاتحاد السوفييتي، ينقل لنا الأستاذ بنعبدالله رواجا من نوع آخر، والمتعلق أساسا بالسياحة فالأستاذ بنعبدالله لفتت انتباهه جموع السواح في الاتحاد السوفييتي، حيث يقول: «وفي ساحة ريكستان الكبيرة الواسعة التي تقع في صدر مدينة سمرقند تقف جماعات من السواح الوافدين إلى هذه المدينة من أنحاء العالم وأطراف المعمور، وهم يملأون خيالهم بالتأمل الحالم... مشدوهين واجمين ومعجبين بأطلال هذه المدينة ورسومها...»[101].

يعرض الأستاذ بنعبدالله، من خلال هذا المقطع، بعضا من مؤهلات بلاد الاتحاد السوفييتي السياحية القادرة على استقطاب عدد كبير من السواح من مختلف الجنسيات؛ مرتكزا في ذلك على استثمار الوجهات التاريخية والمآثر التي تزخر بها، ليجعلها قبلة سياحية تدر على الاقتصاد أرباحا كثيرة، لكن الأستاذ بنعبدالله لا يكتفي بذلك، بل يقدم لنا بعض الأسباب التي تجعل هذا البلد قبلة للسواح؛ إذ يتدخل الأستاذ مستعرضا جهود هذا البلد في التنمية وتطوير البنيات التحتية؛ مما جعل الاتحاد السوفييتي قادرا على استقطاب السواح «وقد ازدادت شوارعها الفسيحة بغراسة الأشجار ذات الأفنان الناضرة، والورود والرياحين ذات العرف والشذى، مما جعلها، بحق، كعبة السواح، وقبلة الوافدين... ينسلون إليها من كل حدب وصوب، ويقفون على ما خلفته يد الإنسان الصناع...»[102].

إن الأستاذ بنعبدالله على وعي تام بأن المؤهلات التاريخية والمآثر لا تكفي وحدها لجلب السياح، لذلك فهو يستعرض قوة البنيات التحتية للاتحاد السوفييتي، ويبرز ملامح التنمية والازدهار، فالأستاذ بنعبدالله كأنه يرشد الذات إلى مكامن قوة الآخر، ليجلي أسباب ازدهاره، فالمؤهلات التاريخية والمآثر موجودة في كل البلدان، لكن الشأن في استثمار هذه المآثر وتدعيمها عبر التنمية والعناية بمختلف البنيات لتصبح مؤهلة لجلب السياح.

إن رصد مظاهر التفوق الاقتصادي بالنسبة إلى الاتحاد السوفييتي لا يعني الانبهار فقط، بل يعكس تطلعا نحو السير على قدم الآخر الذي طوَّر نفسه وأهل بنياته الاقتصادية في مختلف القطاعات، من صناعة وتجارة وفلاحة وسياحة، فالأستاذ بنعبدالله لم يكتفِ بإبراز مظاهر هذه القوة، بل ذهب إلى أبعد من ذلك، حيث فسر أسباب هذا التطور وبيَّن مرتكزاته، وهذا ما سنكتشفه حين أبرز عنايتهم واهتمامهم بالبحث العلمي، وبالشأن الثقافي بصفة عامة.

معرفة الآخر ثقافيًّا وعلميًّا

احتلت الثقافة مكانة مهمة في رحلة الأستاذ بنعبدالله، كيف لا، وهو رجل الثقافة والفكر[103]، وانطلاقا من ذلك فالثقافة أخذت حيزا لافتا في المتن الرحلي، فالأستاذ بنعبدالله على وعي تام بالدور الطلائعي الذي تقوم به الثقافة في المجتمعات؛ فهي أساس كل تنمية؛ لأن «التنمية في مدلولها الشامل لا تتحقق بالاعتماد على العنصر الآلي التكنولوجي فقط، ولكن لا بد - إلى جانبه وفي موازنته - من العنصر الإنساني الذي تبلوره المعطيات الثقافية، لأنه إذا كان التقدم يقاس بمستوى الإنتاج، فإنه قبل ذلك يقاس بالمستوى العلمي للإنسان، ومستوى قدراته المبتكرة لهذا الإنتاج والموجهة له، وكذا مستوى الفئات المستفيدة... مما يجعل الفرق بين شعب متقدم وآخر متخلف كامنا في مدى تفوق الأول على الثاني في مجال الإمكانات الثقافية، ومدى معرفة توظيفها في تنمية نفسه وتطويرها وترقيتها»[104].

وإيمانا منه بهذا المنظور، سعى الأستاذ بنعبدالله إلى رصد هذه الإمكانات التي يتوافر عليها الاتحاد السوفييتي، محاولا إبراز أهمية الشأن الثقافي بالاتحاد السوفييتي وعلو شأنه، وقد نقل لنا هذا الاهتمام السوفييتي انطلاقا مما شاهده، أو اطلع عليه، ووفقا لذلك تبدى المظهر الثقافي في الرحلة عبر المرافق الثقافية التي زارها الأستاذ، وعبر رصده الجهود السوفييتية في الميـدان الثقـافي والعلمي، ومن إبراز مدى العناية بالتعليم، وفي ثنايا هذا الرصد تجلت مجموعة من القضايا التي أبدى منها الأستاذ بنعبدالله موقفا، سواء ما يتعلق بالتراث أو الاستشراق.

المرافق الثقافية المزورة

زار الأستاذ محمد بنعبدالله مجموعة من المرافق الثقافية المختلفة، وقد آثر تسجيل هذه الزيارات في رحلته حتى يخلدها عبر فعل الكتابة من جهة، وليتعرف عليها المواطن المغربي من جهة أخرى، حين يكتشف مدى اهتمام الآخر السوفييتي بالشأن الثقافي والعناية التي يحيطها بهذا الميدان، وقد اختلفت هذه المرافق حيث نجد المعارض والمتاحف والمسارح...

من ذلك ما نقله الأستاذ لنا في قوله: «ثم توجهنا إلى بانوراما، وهي عبارة عن معرض ذي منظر عجيب عملاق... وقد افتتح هذا المعرض العظيم الرائع في سنة 1962»[105]. فالأستاذ بنعبدالله لا يخفي إعجابه بهذا المعرض الفني الذي نال إعجابه وتعجبه في الآن نفسه، إلى جانب هذا المعرض زار الأستاذ محمد بنعبدالله مجموعة من المتاحف في الاتحاد السوفييتي؛ ففي موسكو زار «القصر الشتوي 1762 الذي كان سكنا قديما للملوك القياصرة... أصبح اليوم... من أكبر متاحف العالم، ومقر الفن العالمي؛ فهو يضم نحو مليونين من التحف والأعلاق، فالمجموعة النفيسة التي يحتفظ بها هذا المتحف تتكون من نفائس الثقافة العتيقة التي وردت على الاتحاد السوفييتي من الشرق والغرب»[106].

إن الأستاذ بنعبدالله لا يكتفي بتقديم المتحف الذي زاره، بل إن الرجل يقدم ورقة تقنية عن المتحف؛ ففي إشارته إلى هذا المرفق الثقافي، يقوم الأستاذ بنعبدالله بتزويد المتلقي بمجموعة من المعلومات عن تاريخه، أو عن محتويات هذا المتحف، ولعل من شأن ذلك أن يجعل المتلقي يتلقى كنوزا ثقافية، تعرف عليها الأستاذ بنعبدالله مباشرة، لكن الأستاذ بنعبدالله يتقاسمها مع عموم القراء، ليتعرف عليها المتلقي بطريقة غير مباشرة.

ومن بين هذه المرافق التي زارها الأستاذ بنعبدالله «كنيسة إسحاق العظيمة العالمية، ذات الشهرة الواسعة الحافلة بالتحف والآثار وروعة البناء، وقد حُوِّلت هذه الكنيسة إلى متحف يضم مجموعة من فسيفساء القرن التاسع عشر، كانت نتيجة عمل 460 ألف صانع من البلاد الروسية، وقد صبغت قببها بمئات الكيلومترات من الذهب...»[107].

وعلى غرار نهجه يواصل الأستاذ بنعبدالله في سرد المعلومات المتعلقة بهذا المتحف الذي كان في الأصل كنيسة، كما أن إيراد هذه المعلومات والإشارة إلى هذا المرفق، لا ينفصلان عن صيغة التعجب والانبهار نظرا إلى ما خلفته هذه المناظر في نفسية الأستاذ بنعبدالله.

إن إعجاب الأستاذ بنعبدالله بهذه المتاحف يتبدى لنا أكثر حين يعبر عن حسرته لعدم زيارة أحد متاحف طشقند «كما فاتنا أن نزور متحف تاريخ شعوب أوزبكستان»[108].

إن شغف الأستاذ بنعبدالله بالثقافة لا حد له، وذلك ما يعكسه هذا التحسر الذي آثر أن يدونه في رحلته؛ لما خلفه في نفسيته من أسى، ومن هنا نستخلص ولع الأستاذ محمد بنعبدالله

بالشأن الثقافي، ولع يتأكد أكثر حينما يطلعنا على زيارة مرفق ثقافي يختلف عن المرافق السابقة، إنه المسرح، وجاءت هذه الزيارة في معرض تجواله في مدينة تشرشق. يقول الأستاذ بنعبدالله متحدثا عن هذه الزيارة: «... فتوجهنا للتو إلى زيارة المسرح القومي الذي يضم ست عشرة فرقة أهلية تقدم مسرحيات غنائية موسيقية، فضلا على الأغاني الشعبية التي وضعت على أسس جديدة»[109].

ويأتي هذا التوجه إلى المسرح مباشرة بعد الوصول إلى مدينة تشرشق؛ مما يعكس أهمية البعد الثقافي لدى الوفد المغربي، وهذا لا يعد غريبا في وجود نخبة من العلماء والمفكرين الذين يدركون أهمية الثقافة في حياة الإنسان.

إن زيارة المرافق الثقافية من لدن الوفد المغربي لا تقف عند هذا الحد، بل تسجل رحلة الأستاذ بنعبدالله أحد أهم المرافق الثقافية، والأمر هنا يتعلق بالمكتبات؛ إذ ذكر الأستاذ بنعبدالله في رحلته مجموعة من المكتبات التي زارها رفقة الوفد المغربي، والحديث عن المكتبة يعني الحديث عن الكتاب باعتباره أحد أهم مصادر المعرفة. وعن زيارته مكتبة لينبجراد يحدثنا الأستاذ بنعبدالله قائلا: «... عرجنا على الخزانة العظيمة التي تضم نحو خمسة عشر مليون مجلد، وتتلقى يوميا ستة آلاف نشرة»[110].

نلاحظ كيف أن الأستاذ بنعبدالله يقدم للقارئ معطيات مهمة عن اهتمام السوفييت بالكتاب، واهتمامهم بالكتب لا يقتصر على مدينة دون الأخرى، بل هو اهتمام نابع من الاقتناع الراسخ لهؤلاء بأهمية الكتاب بصفة خاصة، والمعرفة بصفة عامة؛ لأن الأستاذ بنعبدالله سينقل لنا المعطيات نفسها المتعلقة حول مركزية المكتبات والكتب في الاتحاد السوفييتي انطلاقا من مدينة أخرى، ألا وهي مدينة طشقند، حيث يقول الأستاذ: «وقد زرنا في يومنا الأول لدى إقامتنا بمدينة طشقند مكتبة الإدارة الدينية للمركز الإسلامي صحبة الشيخ الجليل المفتي السيد ضياء الدين باباخانوف، وهذه المكتبة أُسِّست في العام 1944، حيث كانت لا تحتوي إذاك إلا على شيء قليل من الكتب، وهي تضم اليوم ما يربو على عشرين ألف مجلد، من بينها نحو ألفين من المخطوطات التي لا توجد إلا في هذه المدينة»[111].

إن الأستاذ محمد بن عبدالعزيز بنعبدالله - رحمه الله - على وعي تام بأهمية المعرفة، وإدراك لا حد له، بمركزية الكتاب والقراءة في حياة المجتمعات التي تبتغي المجد والسؤدد، لذلك لا يكل في إبراز اهتمام الآخر بالجانب المعرفي.

فالأستاذ بنعبدالله ليس غرضه أن يعرض في رحلته هذه الزيارات إلى المكتبات، من أجل بيان تجواله وسياحته، فالمتأمل في هذه المقاطع يستشف تركيزا مقصودا للأستاذ بنعبدالله حول محتويات هذه المكتبات، بل إنه يقدم معطيات أساسية عن تطور تداول الكتاب في هذه المكتبات، كما هو

الشأن في المقطع السابق، ومن شأن هذا التركيز على هذا الأمر أن يبرز «ما تعانيه الأرض العربية من تدهور كبير في ثقافتها... ناتج عن تكريس قيم الفرجة والاستهلاك في مقابل قيم المعرفة والإبداع... فإذا كنا لانزال... لا نتوافر في المدارس والجامعات على مكتبات، بمعناها التقليدي، ولا على فضاءات محترمة للقراءة والبحث، فكيف يمكن أن نتحدث عن المكتبة كشرط للتكوين؟!»(112).

من هذا المنطلق تبرز شخصية الأستاذ بنعبدالله - رحمه الله - إذ ظل حريصا على نقل ما يراه مفيدا لمجتمعه وأمته، وهذا الحرص يتجلى أكثر في الجانب الثقافي؛ إذ إن الرجل لم يكتفِ، في هذا الميدان، بما سبق، بل جاءت رحلته حافلة بما يندرج في الشأن الثقافي، من ذلك إبراز عناية السوفييت بالتعليم والبحث العلمي.

جهود السوفييت في العناية بالتعليم والبحث العلمي

عكست رحلة الأستاذ محمد بنعبدالله الجهود الكثيرة التي اعتمدها السوفييت للرفع من الإنتاج العلمي والمعرفي، ولعل ذلك منطلق من تبصر ودراية عميقين لدور المعرفة والبحث العلمي في تطوير البلد وتحقيق الازدهار، ووفقا لذلك تعددت أوجه الجهود المبذولة لتحسين البحث العلمي والرفع من مردوديته. وتعد البنيات التحتية أهم مرتكز لتحقيق التنمية المعرفية، والجامعات أهم البنيات المعدة لهذا الجانب، وإدراكا منه لدور الجامعة، فالأستاذ بنعبدالله أبى إلا أن يذكر لنا زيارته لبعض هذه الجامعات السوفييتية، منها زيارته جامعة سمرقند، حيث يقول: «... وبعد ذلك قصدنا جامعة سمرقند التي تقع في حي جميل وفسيح تحيط به الأشجار... وقد بدأت الدراسات فيها في العام 1927... وكان في استقبالنا عميدها الأستاذ الكبير العالم السيد عبدالله. لقد وجدنا هذه الجامعة تستعد للاحتفال بمرور ستة قرون على ولادة الشاعر الكبير مؤسس اللغة الأوزبكية السيد علي شرشاوي الذي طبعت آثاره الآن في عشرة مجلدات»(113).

نستخلص من هذا المقطع الدور الذي تضطلع به الجامعة من حيث إغناء المشهد الثقافي بأنشطتها، كما يعكس أيضا مركزية الجامعة في الوسط السوفييتي، بالنظر إلى مكانتها في المجتمع، وعظم دورها.

واهتمام الأستاذ بنعبدالله بإبراز الجهود السوفييتية في مجال المعرفة والبحث العلمي تجلى في الرحلة، من خلال ذكره جامعات أخرى في الاتحاد السوفييتي، كما هو الشأن بالنسبة إلى جامعة «جدانوف» التي يحدثنا عنها الأستاذ بنعبدالله قائلا: «وبعض هذه القصور قد تحول إلى معاهد وكليات، وأبرزها جامعة «جدانوف»، التي تعتبر أقدم معاهد التعليم العالي بالبلاد... ويتابع بها

اليوم نحو 14 ألف طالب، وتحيط بها عدة معاهد، وأندية الطلبة ومطاعم تضفي على الحي حيوية دافقة... كما أن بها كلية للصحافة وكلية اللغات وكلية للمستشرقين»[114].

إن هذا المقطع يعكس بجلاء الجهود المبذولة في الاتحاد السوفييتي لتحسين جودة التعليم، جهود منطلقة أساسا من توفير هذه الجامعات المتكونة من مختلف الكليات، والعناية تتجلى أيضا من خلال الاهتمام بالطلبة عبر توفير وسائل الترفيه وكل الحاجيات، إن الأستاذ بنعبدالله يقدم لنا صورة كاملة عن ملامح اهتمام الآخر السوفييتي بالجانب التعليمي، استشعارا منه بأهمية التعليم ودوره الفعال في الازدهار. وجهود الآخر السوفييتي غير متوقفة على الجامعة وحدها، بل إنه يدعم البحث العلمي عبر إنشاء مراكز البحث المختلفة والمتخصصة في كل المجالات. من أوجه ذلك ما ورد في رحلة الأستاذ بنعبدالله حيث يقول: «إن سيبيريا مركز مهم للتجارب وإجراء البحوث العلمية التي تتيح استغلال الثروات البشرية والطبيعية للاتحاد السوفييتي»[115].

ونستشف ذلك أيضا من قوله: «لقد أخبرنا مرافقونا بأن سيبريا عدة مؤسسات علمية تقوم بأبحاث في الذرة والكيمياء والاقتصاد والسوسيولوجيا والجيولوجيا»[116].

وتشجيع الاتحاد السوفييتي للحركة العلمية والثقافية يتعزز عبر الدعم والنشر حيث «أعد الاتحاد السوفييتي أخيرا نشر مصنف في أربعة مجلدات عن لغة عرب آسيا الوسطى».

لقد أولى الأستاذ محمد بنعبدالله قضية دعم النشر اهتماما خاصا، حيث عرض مجموعة من النماذج لكتاب وباحثين سوفييت تكفلت هيئات مختلفة بالنشر لهم، سواء كانت هيئات حكومة أو مؤسسات علمية، ولعل هذا الأمر يعكس في بواطنه صورة الأنا، وهنا نستحضر شخصية الأستاذ بنعبدالله باعتباره مثقفا، فلا شك في أن مسألة دعم النشر هاته أثارت اهتمامه، وحاول نقلها لما لها من أهمية في خدمة الثقافة والفكر والبحث العلمي، لذلك فإن نقل هذه النماذج بهذه الكثافة لا يمكن أن نعتبره إلا تطلعا وأملا يتغياه الأستاذ بنعبدالله في وطنه، لتشجيع الحركة العلمية والثقافية، خصوصا أن النماذج التي يستعرضها الأستاذ بنعبدالله كلها للمستشرفين «وقد نشر المجمع العلمي للاتحاد السوفييتي، ستة مجلدات لأعمال هذا المستشرق اللامع الكبير»[117].

فالأمر يتعلق بالمستشرق كراتشكوفسكي، عميد مستعربي الروس كما وصفه الأستاذ بنعبدالله، ولا يقف عند هذا الوصف بل إننا نشعر بنوع من الثناء والاستحسان لجهود هذا المستشرق، بل إن استحسان عمل المستشرقين لا يقتصر على النموذج السابق، فالأستاذ بنعبدالله يثني على كل الجهود المبذولة من لدن المستشرقين السوفييت، حيث يقول: «ويواصل علماء السوفييت الدراسة الدائمة والبحث الدؤوب للمخطوطات العربية، إذ لهم في هذا الميدان ما يفتخرون به، من كشف وتحليل وطبع المخطوطات البالغة القيمة»[118].

بل إن الأستاذ بنعبدالله لا يتورع في الإعلان صراحة عن موقفه الإيجابي من الاستشراق؛ خصوصا في تقديره لجهودهم والاعتراف بها، وذلك ما نستشفه من قوله «ولا يمكننا أن نمر بالمقام من دون أن نشير إلى الجهود المضاعفة التي بذلها رجال الاستشراق في الاتحاد السوفييتي في مجال الدراسات الإسلامية والعربية»[(119)].

لقد أفرد الأستاذ بنعبدالله مساحة مهمة للحديث عن قضية الاستشراق، لإبراز مدى اهتمام الآخر بثقافة الذات، كأننا نحس في ثنايا حديث الأستاذ بنعبدالله، في بعض الأحيان، نوعا من معاتبة الذات، لأنها ترى الآخر منكبا على دراسة إنتاجها، في حين أن الذات أولى بدراسة ذاتها، خصوصا حينما يشير الأستاذ بنعبدالله إلى وجود العديد من المخطوطات العربية في الخزانات السوفييتية، يقول الأستاذ بنعبدالله: «لقد استطاعت روسيا أن تدخل في السباق الدولي على مخطوطات تراثنا، حتى أن رصيد معهد شعوب آسيا التابع لأكاديمية العلوم للاتحاد السوفييتي بلغ اثني عشر ألف مخطوط حتى سنة 1963»[(120)].

ولعل عبارة «تراثنا» تحمل أكثر من مدلول؛ فقد وردت بصيغة المتكلم الدال على الجماعة، أي جماعة الذات العربية؛ فالتراث منسوب إلى الأمة العربية لكنه أصبح محط سباق بين المستشرقين، تثار حوله الدراسات وتنجز حوله الأطاريح والرسائل، فالحق أن يكون لأهله، كما يحيل على ذلك الضمير (نا)، ومن هنا «تأتي نموذجية الغرب المعرفية من تحقيقه للتواصل مع تاريخه المعرفي ومع تاريخ معرفة الأمم الأخرى، بحيث لم يقطع صلته بالموروث العالمي الذي بدأ منه نهضته ومن تراث العرب كأمة عرفت ازدهارا معرفيا»[(121)].

حقيقة إن ما عرضه الأستاذ بنعبدالله من جهود علمية في الاتحاد السوفييتي لأمر مبهر، وهذا الإبهار يتجلى أكثر حين النظر في الإمكانات المرصودة للاستشراق؛ إذ إن الاتحاد السوفييتي يتوافر على معاهد خاصة بالاستشراق كما يبرز الأستاذ بنعبدالله، ويواصل رحالتنا تقديم المعطيات عن الاهتمام بالبحث العلمي على لسان أحد المستشرقين القائلين: «بدأت مرحلة جديدة من مراحل دراسة المخطوطات العربية في بلادنا، وأدى التغيير الجذري في الحياة العلمية إلى اتساع الدراسات الشرقية، وإقامة مركز استشراق كبير في لينتجراد وموسكو، وكذلك تأسيس مراكز علمية في جمهوريات آسيا الوسطى... وفي كل من هذه المناطق حركة جمع ودراسات المخطوطات الشرقية والعربية خاصة»[(122)].

لقد نجح الأستاذ بنعبدالله في تقديم صورة متكاملة عن جهود الآخر - الاتحاد السوفييتي - في ميدان البحث العلمي، لدرجة أنه انفتح على دراسة الآخر بالنسبة إليه، ونظر إلى التجهيزات المهيأة لذلك، والجهود المبذولة عموما، إنه «استشراق عارف بأسس التراث وكنوزه، ويعمل بشكل مستمر على صياغة عالم الشرق والإسلام وثقافته بشكل يعطيه دائما المشروعية المطلقة في غياب عقل عربي - إسلامي»[(123)].

مشروعية اكتسبها بالنظر إلى المجهودات المبذولة على الأقل، وهي مجهودات نزعت اعتراف الأستاذ بنعبدالله، وهو اعتراف خلده عبر تدوين هذه الجهود في رحلته وإبرازها للقارئ المغربي والعربي لحثه على البحث والعناية بالمعرفة «لأن تقدم الغرب المعرفي... لا يعني التخلي عن الهوية ومكونات الذات، بقدر ما يعني البحث عن خاصياته النوعية»(124). إن البحث في خاصيات الآخر ومميزاته ولَّد – بالضرورة - مواقف عن الذات؛ ففي خضم إشارته إلى مظاهر التفوق العلمي للاتحاد السوفييتي تجلى بوضوح موقف الأستاذ بنعبدالله من التراث؛ فالأستاذ بنعبدالله يعتبر التراث العربي من أهم مصادر المعلومات القيمة، بما يشمله هذا التراث «من المخطوطات العربية الأدبية والتاريخية والجغرافية الموجودة في مكتبتها (مدينة لينجراد) وإيضاح ما تحتويه بين دفتيها من علوم»(125).

موقف الأستاذ بنعبدالله من التراث يبدو إيجابيا، وهذه الإيجابية غير مقتصرة على النظرة إلى ما هو عربي فقط، بل هو موقف نابع من أهمية التراث باعتباره جزءا من الموروثات التاريخية والثقافية التي تتوارثها الأجيال»(126)، وهذا نستشفه من خلال إشادته بالجهود التي تقوم بها المراكز العلمية السوفييتية في الكشف عن مكونات تراثها، كما هو الشأن بالنسبة إلى الاحتفاء بالشارع الأوزبكي (عليشر نافوي) فعلماء أوزبكستان «يهتمون بقوائم مؤلفات عليشر نافوي الموجودة بالخارج»(127).

إن إبراز مظاهر عناية السوفييت بتراثهم يمكن عده رسالة مشفرة للأمة التي أهملت تراثها في المكتبات والمعاهد الغربية؛ فالآخر الاتحاد السوفييتي لا يقتصر في دراسته وبحثه العلمي على ما هو سوفييتي، بل إنه منفتح على دراسة تراث الأجناس الأخرى، ومن بينها التراث العربي والإسلامي، لذلك يمكن عد تضمين هذا الموقف من التراث في الرحلة بمنزلة دعوة للعالم العربي من أجل الانكباب على التراث العربي الموجود بالمكتبات السوفييتية، ومن ثمة فإن موقف الأستاذ بنعبدالله يعزز مقولة عبدالفتاح كليطو الذي يرى أن «الرغبة في بعث الروح في التراث قد طبعت فيما بعد موقف الأديب العربي بعد احتكاكه بالأدب الغربي»(128).

واحتكاك الأستاذ بنعبدالله يتجلى في هذه الزيارة إلى الاتحاد السوفييتي والتي مكنته من الاطلاع على مجهودات الآخر في مجال التعليم وميدان البحث العلمي، اطلاعا آثر الأستاذ بنعبدالله تدوينه في شكل رحلة ليتعرف المجتمع المغربي، بصفة خاصة، على أسباب الرقي والازدهار، وهي أسباب لا شك في أنها تقل أو تنعدم لدى الذات المغربية في تلك الفترة.

معرفة الآخر تاريخيًا

تعد الرحلة أحد أهم المصادر التي يعتمدها المؤرخ في أبحاثه، حيث تعد هذه «الكتابة مصدرا من المصادر المعول عليها في كتابة التاريخ، شرط أن يقارن المؤرخ ويراقب ما جاء فيها مع ما أتت

به مصادر أخرى... يحكي المؤلف في الرحلة أخبارا وأحداثا، ويتحدث فيها عن ظواهر يكون شاهد عيان لها... يستطيع المؤرخ استعمال ما قدم (المؤلف) عن نفسه ليفهم به، ومن خلاله، ما له ارتباط بالمؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية»[129].

من هذا المنطلق يمكن عد رحلة الأستاذ بنعبدالله من أهم الوثائق التاريخية التي تؤرخ للعلاقات الديبلوماسية المغربية - السوفييتية، لكننا في هذا المبحث سنشير إلى البعد التاريخي في الرحلة من زاوية أخرى، أي باعتباره معارف وردت في الرحلة، إذ إن قارئ الرحلة لا شك في أنه سيتنبه إلى الزخم المعرفي التاريخي الكبير الذي يحضر في الرحلة؛ فالأستاذ بنعبدالله يقدم معلومات تاريخية مهمة عن هذه البلاد التي زارها في مهمة تكليفية، ولعل ذلك راجع إلى وعي الأستاذ محمد بنعبدالله بالدور التثقيفي للرحلة، وذلك تستخلصه من قوله: «... ومن بين المخطوطات التي نُشِرت أخيرا عدة كتب، من بينها كتاب حققه أحد العلماء السوفييت عن رسالة أحمد بن فضلان حول رحلة قام بها إلى «بوفا» في الاتحاد السوفييتي، خلال القرن العاشر، لفائدة الدولة العباسية، وهذه المخطوطة - كما هو معلوم - قيمة جدا، لما فيها من المعلومات والفوائد التي انفردت بها، والملاحظات الرقيقة التي لم يكذبها الزمن على الرغم من تطورات الأحداث»[130].

واستنادا إلى ما سبق يمكن القول إن الحضور التاريخي البارز في الرحلة نابع من اقتناعات الرجل حول الإمكانات التي يتيحها هذا الجنس الأدبي لتقديم المعلومات المفيدة للقارئ، وبالنظر في رحلتنا قيد الدرس يمكن تقسيم هذه المعلومات التاريخية إلى قسمين: معلومات تاريخية عن المدن المزورة، ثم معلومات تاريخية عن المرافق والمنشآت.

المعلومات التاريخية عن المدن

ولعل أول ما نستهل به هذا المحور هو أن نشير إلى تلك اللمحة التاريخية الشاملة عن آسيا الوسطى، حيث يشير الأستاذ بنعبدالله إلى «إسلامية هذا القطر» عبر استحضاره التاريخ الإسلامي، وذلك حين يشير إلى نسمة فتح هذه البلاد من طرف المسلمين «فقد فتحوا بلاد ما وراء النهر بقيادة قتيبة بن مسلم الباهلي الذي وجهه الحجاج بن يوسف الثقفي، في العام 65هـ / 671م؛ فقد خاض حربا عوانا لنشر عقيدة الإسلام، وبث الدعوة المحمدية بين السكان»[131].

إن الأستاذ بنعبدالله لا يكتفي بتقديم إشارات معينة حول تاريخ هذه المنطقة، بل يستعرض تاريخها، مركزا على إبراز البعد الإسلامي لهذه المناطق، إذ يفصل في ذكر الأحداث المرتبطة بهذا الفتح مع استحضار الشخصيات التي تزعمت هذا الفعل. لا شك في أن المتأمل لطريقة التأريخ لهذه المدن التي زارها الأستاذ بنعبدالله يستخلص شكلين لهذا التأريخ:

الشكل الأول: حينما يشير إلى تاريخ المدينة بطريقة مجملة، وذلك ما يمثله هذا المقطع عن مدينة لينتجراد «وهي مدينة التضحية والفداء ومهد الثورات الثلاث للاتحاد السوفييتي، فقد عاشت حصارا لم يعرفه التاريخ من قبل، حيث دام تسعمائة يوم، واستشهد فيه نحو سبعين وأربعمائة ألف من سكان هذه المدينة»(132).

فالأستاذ بنعبدالله يقدم بعض البوارق حول مدينة لينتجراد، لكن من دون التفصيل فيها، فهو يشير إلى الثورات بطريقة عامة، كما يشير إلى الحصار الذي عاشته هذه المدينة، لكن من دون ذكر تفاصيل هذا الحصار. ولعل هذا الأمر يتركه للمتلقي إن أراد التوسع في تاريخ هذه المدينة، هذا ما قد يذهب إليه القارئ، لكن الأمر أبعد من ذلك؛ فالأستاذ بنعبدالله سيجته الأنا الإسلامية في التعامل مع تاريخ هذه المدن، والمقصود بهذا الكلام هو أن التعامل مع تاريخ المدن السوفييتية تحكمت فيه المرجعية الدينية للمرحوم، لذلك سيغيب التفصيل عن تاريخ المدن غير الإسلامية، مثل لينتجراد، بل والتي يقول عنها «وفي مدينة لينتجراد التي تحمل اسم «لينين»، وبعد أذان الظهر قام الأمين العام لرابطة علماء المغرب فضيلة الأستاذ السيد عبدالله كنون خطيبا فوق منبر هذا الجامع العظيم الذي اكتظت جنباته بمئات المصلين»(133).

نلاحظ من خلال المقطع السابق، أن الأستاذ بنعبدالله يفخر بوجود هذا المسجد المكتظ بالمسلمين في قلب مدينة تحمل اسم نبي الشيوعية، ولعل المتأمل في طريقة تعبير الأستاذ سيلمس نوعا من الفخر والإحساس بالاعتزاز الذي شعر به الأستاذ بنعبدالله تجاه هذا الموقف، وهذا الفخر والاعتزاز هو الذي يتحكم في تعامله مع تاريخ المدن؛ فإذا كان قد عرج بسرعة على تاريخ لينتجراد لأنها لم تكن تاريخيا ضمن دوائر الإسلام، فإن تعامله مع المدن السوفييتية التي فتحها المسلمون يختلف تماما، حيث سيقوم بالتفصيل في تاريخها إلى حد كبير جدا، وهذا ما يمثله الشكل الثاني في التأريخ للمدن، وذلك ليبرز عظمة الإسلام وقوته؛ ففعل الكتابة هنا يتخذ بعدا أيديولوجيا يعرض من خلالها الأستاذ بنعبدالله إنجازات المسلمين بهذه البلاد؛ فمدينة طشقند «بلغت في القرن السادس عشر مستوى عاليا من الرفاهية...»(134)، لكن «اسمها القديم فاتح باللغة المغولية، وبدلها العرب لما فتحوا هذه البلاد سنة 55هـ تحت قيادة سعيد عثمان باسم شاش»(135)؛ فالأستاذ بنعبدالله حريص على إبراز ريادة المسلمين في هذا القطر وأسبقيتهم إليه، مع ذكره بعض منجزاتهم من قبيل تشييد المراكز الدينية والمنشآت الإسلامية.

ولا شك في أن هذا الأمر نابع من غيرة الأستاذ بنعبدالله على الدين الإسلامي، ومن ثمة لا غرو أن تكون كتاباته جزءا من المنافحة عن هذا الدين. إن ما أشرنا إليه في تعامل الأستاذ بنعبدالله مع المدن السوفييتية يتعزز أكثر حينما يحدثنا عن تاريخ مدينة سمرقند: «وقد ظلت مدينة

سمرقند بماضيها المجيد وتاريخها الحافل محتفظة بطابعها الإسلامي الأصيل تطغى على كل أصيل جديد مستحدث»[136].

فالأصالة مرتبطة بالتاريخ الإسلامي لهذه المدينة، وأصالة الإسلام لا تضاهى، وبالتالي فكل مستحدث في هذه المدينة لا يمكن أن يبلغ بالمدينة المبلغ الذي بلغته بالإسلام، إن ثقافة الأستاذ بنعبدالله الإسلامية أرخت بظلالها بشكل لافت، وتحكمت في نظرته إلى الآخر السوفييتي، ونظرا إلى كون أن سمرقند مسلمة تاريخيا فلا بأس أن يستعرض الأستاذ بنعبدالله تاريخها المجيد مع المسلمين، حيث يحدثنا عن فاتحي هذه المدينة، مع تقديم ثلاث روايات في هذا الشأن.

إن استعراض الأستاذ بنعبدالله التاريخ الإسلامي وأمجاده في حاضرة المدن السوفييتية سيتواصل مع مدينة بخارى التي نالت الحظ الأوفر من اهتمام الأستاذ بنعبدالله، حيث سيرتدي الأستاذ بنعبدالله معطف المؤرخ، مستعرضا بطولات المسلمين وأمجادهم، منطلقا من أسئلة تمهيدية هي كالآتي:

«فماذا عن التاريخ الأمين من أخبار هذه المدينة؟

ومتى عرفت الإسلام، وما دورها في التاريخ؟

وهل بقي للعرب وجود بها؟

وهل مازالوا محتفظين بلغتهم؟»[137].

تلك بعض الأسئلة التي حاول الأستاذ بنعبدالله الإجابة عنها في عرضه الطويل حول تاريخ مدينة بخارى، منطلقا في ذلك من عهد معاوية بن أبي سفيان ليصل إلى العهد الحديث للمدينة، مع التغلغل الروسي، متنقلا بين الأحداث والوقائع والتفاصيل، التي قد تجعل القارئ تائها بين الأحداث، حتى يخيل إليه أنه بصدد قراءة مرجع تاريخي، وذلك راجع إلى المهمة التي أخذها الأستاذ بنعبدالله على عاتقه، وهي مهمة التأريخ، أي التوقف على الحضارات وأسبابها ومساراتها وتأثيرها في الشعوب، وتفاعل الشعوب معها[138].

معلومات تاريخية عن المرافق والمنشآت

سعيا منه إلى إغناء الرصيد المعرفي للقارئ عن البلد الذي أتيحت له زيارته، حرص الأستاذ بنعبدالله على تقديم مجموعة من المعطيات حول بعض المرافق التي تمكن من زيارتها، من بين هذه المرافق نجد قصر إسمولني، إذ سيشير الأستاذ بنعبدالله إلى رمزيته التاريخية، حيث «كان المجلس الرئيسي للقيادة الثورية في العام 1917.. ومنه قاد «لينين» الثورة»[139].

وفي إطار تقديم هذه المعلومات التاريخية عن المعالم التي زارها نستحضر حديثه عن المكتبة التابعة للإدارة الدينية، حيث يشير الأستاذ بنعبدالله إلى سنة تأسيسها، ويقدم تصورا عن وضعيتها السابقة، مقارنا هذه الوضعية بالحالة التي أصبحت عليها، خاصة فيما يتعلق بالتطور على مستوى حصيلتها من الكتب والمخطوطات.

إضافة إلى ما سبق، لا يمكن أن نغفل زيارة الأستاذ بنعبدالله للمرصد الفلكي بسمرقند، حيث سيقدم نبذة تاريخية عن هذه المعلمة قائلا «... مرصد فلكي رائع يمثل أعظم ما وصل إليه علم الهيئة والفلك والأرصاد في العصور الوسطى لهذه المدينة... وقد أقام هذا المرصد... الذي اشتهرت به سمرقند ... «أولوغ بك»، أحد أمراء الدولة التيمورية الذي تميز عصره بالعلم»(140).

نلاحظ أن الأستاذ بنعبدالله يستحضر مجموعة من المعلومات التاريخية حول هذا المرصد، سواء المتعلقة بفترة إنشائه أو الشخصية التي أنشأته، وبذلك فهو يحيل على حقبة تاريخية معينة من حقب مدينة سمرقند تفيد القارئ وتضعه في السياق.

خلاصة

انكبت هذه الدراسة على المتن الرحلي للأستاذ بنعبدالله الموسوم بـ «رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي»، وقد أدى النظر في هذا المتن إلى اكتشاف الغنى المعرفي الذي يكتنزه، وبذلك تكون هذه الرحلة قد حافظت على خاصيتها المعهودة المتمثلة في تداخل المعارف والعلوم، آثر الرحالة تدوينها في رحلته، لتواصل الرحلة مع الأستاذ بنعبدالله تجسيد اللقاء بين المعرفي والأدبي في الخطاب الرحلي. إن مصاحبة هذا المتن الرحلي ودراسته أفرزتا مجموعة من الخلاصات نجملها فيما يأتي:

■ سعة معرفة الرحالة وشموليتها.

■ استمرار حضور المعرفة بكل أنواعها في الخطاب الرحلي الحديث مع الأستاذ بنعبدالله.

■ تحكم ثقافة الرحالة الدينية في التعامل مع الآخر (الاتحاد السوفييتي)، مع تسجيل خفوت حدة الصراع الديني والعقدي والأيديولوجي.

■ استمرار حضور النزعة الانبهارية بالحضارة الغربية في مختلف تجلياتها.

■ بروز ثقافة الاعتراف بالآخر في الميدان الحضاري والعلمي، مع الإشادة بجهوده من دون عقدة نقص، وفي غياب لجبر الذات.

■ عناية الرحالة بالجانب الفني والجمالي في غياب اللغة الهجينة الجامعة بين الفصحى والعامية والألفاظ الأجنبية.

■ التنويع في الأساليب وتقنيات الوصف والتصوير الجمالي، والارتقاء بالجانب الفني عموما.

الهوامش

1 فؤاد قنديل، أدب الرحلة في التراث العربي، مكتبة الدار العربية للكتاب، الطبعة 2، 2002، ص19.
2 ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة رحل.
3 ابن منظور، لسان العرب، مادة رحل.
4 مليكة نجيب، المرأة في الرحلة السفارية المغربية خلال القرنين الـ 18 و19، دار السويدي للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2014، ص11.
5 محمد الحاتمي «الرحلات المغربية السوسية بين المغربي والأدبي»، مختبر التراث والإعلام، كلية الآداب، ابن زهر، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 2012، ص29.
6 شعيب حليفي «الرحلة في الأدب العربي»، دار القرويين، الدار البيضاء، ط2، 2003، ص50.
7 محمد الحاتمي «الرحلات المغربية السوسية...»، م. س، ص30.
8 الطاهر أحمد مكي «الأدب المقارن .. أصوله وتطوره ومناهجه»، مكتبة الأدب، القاهرة، ط7، 2007، ص322.
9 الرحلات المغربية السوسية، م. س، ص22.
10 أحمد بوعناية، صورة الأنا والآخر في الرحلة الأندلسية خلال القرن الثامن الهجري، أطروحة لنيل الدكتوراه في الأدب، شعبة اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة محمد الخامس، أكدال الرباط، 2012 - 2013، ص67.
11 حسين محمد فهيم، أدب الرحلات، سلسلة عالم المعرفة، العدد 138، يوليو 1989، ص13.
12 عبدالرحيم المودن «أدبية الرحلة»، دار الثقافة، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 1996، ص25.
13 بلقاسم مارس «اللغة في السرد الرحلي .. الشكل والدلالة»، الرواية والسفر، تنسيق وتقديم: شعيب خليفي، منشورات مختبر السرديات، كلية الآداب، ابن مسيك، الدار البيضاء، مؤلف جماعي، مطبعة Force equipment، ط1، 2015.
14 مصطفى الجوهري، المذكرات في الأدب المغربي، هذه مذكراتي لعبدالله الجراري، تحقيق ودراسة، منشورات النادي الجراري، الرقم 60، الطبعة الأولى، 2013، مطبعة دار أبي رقراق، الرباط، ص70.
15 محمد الحاج صدوق «جنس الرحلة»، ترجمة: المبارك العروسي، المرجع نفسه، ص195.
16 أدب الرحلات، م. س، ص15.

17 عبدالنبي ذاكر، الصورة الأنا، الآخر، منشورات الزمن، سلسلة شرفات، ع3، مطبعة بني زناسن، سلا، أكتوبر 2014، ص124.

18 خالد أقلعي، السمات والخصائص الفنية، لرواية الرحلة، الرواية والسفر، مرجع سابق، ص87.

19 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، مجلة دعوة الحق، العدد 9 و10، السنة الحادية عشرة، أغسطس 1968، الحلقة 1، ص57.

20 المصدر نفسه، ص58.

21 المصدر نفسه، ص57.

22 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، مجلة دعوة الحق، العدد 12، السنة الثانية عشرة، مايو 1969، الحلقة 2، ص82.

23 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، مجلة دعوة الحق، العدد 3، السنة الثانية عشرة، فبراير 1969، الحلقة 6، ص58.

24 قاسم الحسني، ملامح من ثقافة المرحوم الأستاذ محمد بنعبدالله، الأستاذ محمد بن عبدالعزيز بنعبدالله، رجل الفكر والثقافة، مرجع سابق، ص52.

25 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح1، م. س، ص57.

26 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح6، م. س، ص60.

27 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح1، م. س، ص57.

28 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، مجلة دعوة الحق، العدد 12، السنة الثانية عشرة، مايو 1969، الحلقة 2، ص82.

29 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح2، م. س، ص84.

30 شادية العمري، الهوية ولغة التعليم في البلدان العربية، مقال ضمن اللغة الهوية في الوطن العربي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، يناير 2013، ص415.

31 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح2، م. س، ص84.

32 أحمد المكاوي، الرحالون المغاربة وأوروبا، جذور للنشر، الطبعة 1، 2007، ص145.

33 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح1، م. س، ص58.

34 المصدر نفسه، ص58.

35 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح1، م. س، ص60.

36 الرحالون المغاربة وأوروبا، م. س، ص146.

37 عباس الجراري «الذات والآخر»، منشورات النادي الجراري، الطبعة 1، 1998، مطبعة الأمنية، ص89.

38 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح2، م. س، ص90.
39 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح6، م. س، ص49.
40 أحمد حسين، لغة التعليم وتأثيرها في الهوية العربية، اللغة والهوية في الوطن العربي، م. س، ص315.
41 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح2، م. س، ص82.
42 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، مجلة دعوة الحق، العدد 8، السنة الثانية عشرة، يوليو 1969، الحلقة 3، ص98.
43 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح3، م. س، ص98.
44 أحمد حسين حسنين، اللغة والهوية، م. س، ص315.
45 أحمد حسين حسنين، اللغة والهوية، م. س، ص315.
46 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، مجلة دعوة الحق، العدد 5، السنة الثانية عشرة، أبريل 1969، الحلقة 4، ص83.
47 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح3، م. س، ص84.
48 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح4، م. س، ص83.
49 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح4، م. س، ص85.
50 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح4، م. س، ص83.
51 عبدالكريم غلاب «لماذا انهارت الشيوعية»، منشورات الآفاق الجديدة، ط1، 1991، ص134.
52 المصدر نفسه، ص136
53 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح6، م. س، ص58.
54 المرأة في الرحلة السفارة المغربية، م. س، ص213.
55 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح1، م. س، ص63.
56 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح1، م. س، ص63.
57 المصدر نفسه، ص60.
58 المصدر نفسه، ص60.
59 المصدر نفسه، ص60.
60 المصدر نفسه، ص64.
61 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح2، م. س، ص82.
62 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح1، م. س، ص82.
63 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح4، م. س، ص9.

64 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، مجلة دعوة الحق، العدد 2، السنة الثانية عشرة، ديسمبر/ يناير 1969، الحلقة 5، ص100.
65 المصدر نفسه، ص102.
66 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح5، م. س، ص112.
67 المصدر نفسه، ص112.
68 أدب الرحلات، م. س، ص47.
69 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح1، م. س، ص64.
70 المصدر نفسه، ص64.
71 عبدالصمد بلكبير أربعة دروس عن السلفية، الثقافة الجديدة، ع22 السنة 5/ 1981، ص132.
72 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح1، ص78.
73 فريد أمعضيشو، خصائص الرحلة السفارية المغربية إلى أوروبا...، نوافذ، العدد 59 و60، يناير 2015، ص98.
74 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح2، م. س، ص82.
75 المصدر نفسه، ص90.
76 المصدر نفسه، ص90.
77 الرحالون المغاربة وأوروبا، مرجع سابق، ص69.
78 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح5، م. س، ص100.
79 المرأة في الرحلة المغربية خلال القرنين الـ 18 و19، مرجع سابق، ص240.
80 المرجع نفسه، ص218.
81 المرجع نفسه، ص240.
82 خصائص الرحلة السفارية المغربية... مجلة نوافد، مرجع سابق، ص90.
83 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح2، م. س، ص82.
84 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح6، م. س، ص50.
85 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح5، م. س، ص100.
86 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح3، ، م. س، ص98.
87 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح1، م. س، ص63.
88 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح2، م. س، ص82.
89 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح2، م. س، ص86.

90 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح3، ص98.
91 المصدر نفسه، ص98.
92 المصدر نفسه، ص99.
93 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح4، م. س، ص73.
94 المصدر نفسه، ص63.
95 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح3، م. س، ص98.
96 المصدر نفسه، ص98.
97 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح3، م. س، ص98.
98 المصدر نفسه، ص99.
99 المصدر نفسه، ص99.
100 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح6، م. س، ص49.
101 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح4، م. س، ص75.
102 المصدر نفسه، ص73.
103 يراجع في هذا الصدد المؤلف الجماعي الذي أعده الأستاذ مصطفى الجوهري.
104 عباس الجراري، الثقافة من الهوية إلى الحوار، منشورات النادي الجراري، الطبعة الأولى، 1993، ص39.
105 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح1، م. س، ص64.
106 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح2، م. س، ص83.
107 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح2، م. س، ص83.
108 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح6، م. س، ص50.
109 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح3، م. س، ص98.
110 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح2، م. س، ص83.
111 المصدر نفسه، ص97.
112 صلاح بوسريف «المثقف المغربي بين رهان المعرفة ورهانات السلطة»، دفاتر وجهة نظر، ط1، 2014، ص145.
113 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح4، م. س، ص86.
114 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح4، م. س، ص83.
115 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح2، م. س، ص86.
116 المصدر نفسه، ص86.

117 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح6، م. س، ص52.
118 المصدر نفسه، ص52.
119 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح6، م. س، ص50.
120 المصدر نفسه، ص52.
121 خالد سليكي «التراث بين مفهومي القراءة والخطاب»، فكر ونقد، ع89/ 90، 2007، ص30.
122 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح6، م. س، ص52.
123 عبداللطيف الخمس، «بين الفكر العربي وتحديات الاستشراق»، فكر ونقد، السنة 4، ع 40، 2001، ص32.
124 خالد سليكي، م. س، ص35.
125 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح2، م. س، ص84.
126 أحمد حسين حسني، اللغة والهوية في الوطن العربي، مرجع سابق، ص321.
127 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح3، م. س، ص94.
128 عبدالفتاح كليطو، أتكلم جميع اللغات لكن بالعربية، ترجمة: عبدالسلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر الطبعة الأولى، 2013، ص53.
129 عبدالمجيد القدوري، سفراء مغاربة في أوروبا 1610 - 1922 في الوعي بالتفاوت، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة بحوث ودراسات، الرقم 13، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، ص10.
130 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح2، م. س، ص84.
131 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح1، م. س، ص61.
132 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح2، م. س، ص82.
133 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح2، م. س، ص85.
134 المصدر نفسه، ص90.
135 المصدر نفسه، ص90.
136 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح4، م. س، ص73.
137 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح5، م. س، ص102.
138 أنطوان ضومط، مجلة الفكر العربي، ع74، السنة 4، خريف 1993، ص154.
139 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح2، م. س، ص83.
140 رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي، ح4، م. س، ص83.

المصادر والمراجع

المصادر

- **رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي،** مجلة دعوة الحق، العدد 9 و10، السنة الحادية عشرة، أغسطس 1968، الحلقة 1.
- **رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي،** مجلة دعوة الحق، العدد 12، السنة الثانية عشرة، مايو 1969، الحلقة 2.
- **رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي،** مجلة دعوة الحق، العدد 8، السنة الثانية عشرة، يوليو 1969، الحلقة 3.
- **رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي،** مجلة دعوة الحق، العدد 5، السنة الثانية عشرة، أبريل 1969، الحلقة 4.
- **رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي،** مجلة دعوة الحق، العدد 2، السنة الثانية عشرة، ديسمبر/ يناير 1969، الحلقة 5.
- **رحلتي إلى الاتحاد السوفييتي،** مجلة دعوة الحق، العدد 3، السنة الثانية عشرة، فبراير 1969، الحلقة 6.

المراجع

- **أحمد المكاوي،** الرحالون المغاربة وأوروبا، جذور للنشر الطبعة 1، 2007.
- **حسين محمد فهيم،** أدب الرحلات، سلسلة عالم المعرفة، العدد 138، يوليو 1989.
- **شعيب حليفي،** «الرحلة في الأدب العربي»، دار القرويين، الدار البيضاء، ط2، 2003.
- **شعيب حليفي،** «الرواية والسفر»، منشورات مختبر السرديات، كلية الآداب ابن مسيك، الدار البيضاء، مطبعة Force equipment، ط1، 2015.
- **صلاح بوسريف،** «المثقف المغربي بين رهان المعرفة ورهانات السلطة»، دفاتر وجهة نظر، ط1، 2014.
- **الطاهر أحمد مكي،** «الأدب المقارن أصوله وتطوره ومناهجه»، مكتبة الأدب، القاهرة، ط7، 2007.

● **عباس الجراري**، الثقافة من الهوية إلى الحوار، منشورات النادي الجراري، الطبعة الأولى، 1993،
● **عباس الجراري**، «الذات والآخر»، منشورات النادي الجراري، الطبعة 1، 1998، مطبعة الأمنية.
● **عبدالرحيم المودن**، «أدبية الرحلة»«، دار الثقافة، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 1996، ص25.
● **عبدالفتاح كليطو**، أتكلم جميع اللغات لكن بالعربية، ترجمة: عبدالسلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر الطبعة الأولى، 2013.
● **عبدالكريم غلاب «لماذا انهارت الشيوعية»**، منشورات الآفاق الجديدة، ط1، 1991.
● **عبدالمجيد القدوري**، سفراء مغاربة في أوروبا 1610 - 1922 في الوعي بالتفاوت، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة بحوث ودراسات الرقم 13، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1.
● **عبد النبي ذاكر**، الصورة الأنا، الآخر، منشورات الزمن، سلسلة شرفات، ع3، مطبعة بني زناسن، سلا، أكتوبر 2014.
● **فؤاد قنديل**، أدب الرحلة في التراث العربي، مكتبة الدار العربية للكتاب، الطبعة 2، 2002، ص19.
● **محمد الحاتمي**، «الرحلات المغربية السوسية بين المغربي والأدبي»، مختبر التراث والإعلام، كلية الآداب ابن زهر، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 2012.
● **مصطفى الجوهري**، المذكرات في الأدب المغربي، هذه مذكراتي لعبدالله الجراري، تحقيق ودراسة، منشورات النادي الجراري، الرقم 60، الطبعة الأولى، 2013، مطبعة دار أبي رقراق - الرباط.
● **مصطفى الجوهري**، إعداد وتقديم وتوثيق: الأستاذ محمد بن عبدالعزيز بنعبدالله رجل الفكر والثقافة»، منشورات النادي الجراري الرقم 55 وجمعية رباط الفتح للتنمية المستديمة، مطبعة Rabatnet Maroc،

الطبعة الأولى، 2012.

- **ملكية نجيب،** المرأة في الرحلة السفارية المغربية خلال القرنين 18 و19، دار السويدي للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2014.
- **مؤلف جماعي،** اللغة الهوية في الوطن العربي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، يناير 2013.

المعاجم

- **ابن فارس،** مقاييس اللغة، تحقيق: عبدالسلام هارون، دار الفكر، 1979.
- **ابن منظور،** لسان العرب، دار صادر، بيروت - لبنان.

المقالات

- **أنطوان ضومط،** مجلة الفكر العربي، ع74، السنة 4، خريف 1993.
- **خالد سليكي،** «التراث بين مفهومي القراءة والخطاب»، فكر ونقد، ع89 و90، 2007.
- **فريد أمعضشو،** خصائص الرحلة السفارية المغربية إلى أوروبا...، نوافذ، العدد 59 و60، يناير 2015.
- **عبدالصمد بلكبير،** أربعة دروس عن السلفية، الثقافة الجديدة، ع22، السنة 5/ 1981.
- **عبداللطيف الخمس،** «بين الفكر العربي وتحديات الاستشراق»، فكر ونقد، السنة 4، ع40، 2001.

البحوث الجامعية

- **أحمد بوعناية،** صورة الأنا والآخر في الرحلة الأندلسية خلال القرن الثامن الهجري، أطروحة لنيل الدكتوراه في الأدب، شعبة اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة محمد الخامس، أكدال، الرباط، 2012 - 2013.



العدد: 181 (يناير - مارس 2020)

من السرديات البنيوية إلى السرديات النصية قراءة في المشروع النقدي عند سعيد يقطين

د. سعاد مسكين *

لقيت السرديات اهتماما بالغا في الحقل النقدي العربي، وصارت ركيزة مهمة في مقاربة النصوص السردية، وحظيت بانشغال العديد من النقاد والباحثين العرب؛ لذلك ارتأينا أن نقف عند تجربة نقدية فردية، لكنها تمتلك مشروعا طموحا قد يرتقي إلى المستوى المؤسساتي، إن نُظِر إلى المشروع في إطار مختبرات جماعية تحمل هم تطوير النقد والبحث العلميين، وتسعى إلى إنتاج فكر جديد ومتجدد، نخص بالذكر؛ تجربة الناقد سعيد يقطين، ويرجع اختيارنا له إلى الاعتبارات الآتية:

أ - عمله الدؤوب على دراسة النص السردي بعيدا عما هو خارج نصي، وبعيدا عن المسبقات الأيديولوجية؛ إذ سعى إلى إعطاء الأولوية لجمالية النص، ومقاربته في دواخله بناءً، وأسلوبا، ودلالة.

ب - اتخاذه «السرديات» علما يستنطق به خبايا النصوص السردية العربية، عبر مستوياتها الثلاثة: الخطاب/ القصة/ النص.

جـ - اهتمامه بالسرد العربي دفعه إلى عدم النظر إلى النص باعتباره بنية مغلقة، وإنما عالجه من مختلف مستوياته، مستعينا بصنفين من السرديات: سرديات حصرية؛ درست السرد باعتباره خطابا، فقاربته بمفاهيم من قبيل: الصيغة، والزمن، والتبئير.

* جامعة عبدالمالك السعدي، تطوان - المملكة المغربية.

وباعتباره قصةً عبر الوقوف على مكونات المقولات الحكائية: الحدث، والشخصية، والمكان، والزمان. وسرديات توسيعية؛ فتحت النص على علوم أخرى: الأنثروبولوجيا، والسوسيولوجيا، والمعلوماتية، فخص الناقد - في هذا الإطار - بعض مؤلفاته بدراسة النص من حيث انفتاحه على السياق الثقافي، والعالم الرقمي، والمؤسسة الأدبية، ومقاربة ما تفرضه هذه العوالم من جماليات تخص الكتابة والتلقي.

د - دراسته النص السردي بمختلف تجلياته بمفاهيم سردية محضــة، مقتطفا إياها من جذورها - النظرية الغربية - محاولا غرسها في تربة النقد العربي بما يلائم علميا خصوصية السرد العربي حتى لا تبدو دخيلة أو غريبة، وحتى يتجاوز ما أسماه عادة بــ «الحذلقة الأدبية»؛ فأسس عبر هذا الوعي خطوة علمية نحو «الإبداع السردي» الذي يهدف إلى توليد المصطلحات والمفاهيم بما ينسجم ونسق تشكل النصوص السردية العربية، وبما يتوافق مع سياقات توظيف المصطلحات السردية نظريا وتطبيقيا، وكذلك التفكير في أهمية «العلم السردي» عبر اقتراح تصورات نظرية متطورة تواكب تطور الأدب من الشفهي إلى الرقمي مرورا بالمدوَّن.

هـ - سعيه نحو تأسيس «علم للأدب» يرقى بالدراسات الأدبية والنقد الأدبي نحو «العلمية»، عبر التأكيد على ضرورة تحديد المجال، وموضوعه، وأدوات مقاربته، ومقاصده، مع إدراج مختلف الإشكالات التي تخصه في إطار أوسع، يتعلق الأمر بـ «الفكر الأدبي».

عبر هذه الخطوات، نظَرنا إلى كتابات الناقد على أنها مشروع متكامل ينطلق من النص السردي باعتباره خطابا، وينتهي إلى كونه نصا ثقافيا، مرورا بكونه قصة. وفي كل مرحلة من هاته المراحل يقترح مداخل أولية ونظرية تراعي شكل المقاربة النقدية، ومراحلها، وأهدافها. لذلك سنقف بتفصيل عند تجربته محاولين إعادة قراءتها وفق مجالات اشتغاله في ظل سيرورة تاريخية ودينامية تصورية وتطبيقية.

1 - التفكير في السرد العربي القديم

عمل الناقد سعيد يقطين على إحياء التراث العربي القديم بعدما كان ردحا من الزمان مندرجا ضمن «اللانص» أو «اللاثقافة»، فأعاد النبش في مكوناته الحكائية، والبحث في خصائصه الخطابية من أجل تجديد الرؤية تجاهه، وفق تصورات جديدة تضعه في سياق المقاربات البنيوية والسردية، محاولا بذلك تأطيره ضمن منظومتي تاريخ الأدب ونظرية الأدب. وقد نظر إلى السرد العربي القديم عبر ثلاثة مستويات أساسية:

أ - **المستوى التجريدي:** ينبني هذا المستوى على إعادة قراءة التراث العربي القديم من أجل تحديد أقسام الكلام العربي، والخلوص إلى تصنيف أجناس وأنواع السرد العربي.

ب - **المستوى التطبيقي:** يقف هذا المستوى على البنيات الحكائية للسيرة الشعبية بتتبع بنيات المقولات الحكائية الأربع: الحدث/ الشخصية/ المكان/ الزمان، بغاية الانطلاق من «الحكائية» إلى تحقق «الجنسية».

جـ - **المستوى البين - بين:** يزاوج فيه الناقد بين التنظير عبر الوقوف عند تصوراته حول السرد والسرديات ونظرية الأجناس، وبين الدراسات التطبيقية بالاشتغال على تجليات نصية تنتمي إلى السرد العربي القديم (الحكاية، والرحلة، والحلم، والسير الشعبية، والغزوات).

1 - 1 - التفكير في نظرية الأجناس الأدبية

تأتي محاولة الناقد سعيد يقطين في كتابه «الكلام والخبر .. مقدمة للسرد العربي»[1]، لتعميق التصور النظري للسرد العربي القديم، وتطوير آليات مقاربته. وقد ركز فيه على دراسة الكلام العربي ورصد تجلياته، وهو عمل مشروط لديه ببعدين: بعد استقرائي للدراسات والأدبيات القديمة منها أو الحديثة التي اهتمت بالأجناس الأدبية أو بالكلام العربي. وبعد استنباطي ينطلق من متابعة النصوص ورصد تجلياتها لمعرفة ما يمكن أن تضيفه إلى البحثين العلمي والنقدي في مجال نظرية الأدب العربي «إن النجاح في دراسة الكلام العربي مشروط بتكوين فكرة عن طرائق تحليله في الدراسات القديمة، ومواكبة الأدبيات الجديدة التي تنطلق من نظرية الأجناس كما تتبلور في الأبحاث الغربية، ومتابعة التجليات النصية المختلفة التي ينتجها العربي»[2]. لهذا الغرض يرى الناقد ضرورة معالجة هذا الموضوع من خلال ثلاثة محاور أساسية:

1 - مبادئ - مقولات - تجليات.

2 - الجنس - النـوع - النمط.

3 - القصة - الخطاب - النص.

ويقصد بالمبادئ، الكليات العامة المتعالية عن الزمان والمكان، وهي دائمة الوجود وتدرك بطرائق مختلفة، وتتشكل هذه المبادئ من ثلاثة أقسام أساسية:

1 - الثبات، إذ يحدد العناصر الجوهرية التي بواسطتها تميز ماهية الشيء عن غيرها.

2 - التحول، وهو مبدأ كلي ثان يتصل بالصفات البنيوية للشيء، وهي صفات قابلة للتحول.

3 - التغير، ويعني به كل الظواهر القابلة للتغيير من حالة إلى أخرى. بفعل تدخل عوامل معينة ترتبط بالزمن أو بالصيرورة التاريخية التي تحول الظاهرة من وضع إلى آخر[3].

ويهدف الناقد من وراء تقسيمه الثلاثي لمبادئ الكلام العربي (ثابت، ومتحول، ومتغير) إلى وصف الكلام في جوهره، وفي بنيوية صفاته، وفي تغيره العرضي في أثناء تفاعله مع غيره أو في صيرورته الزمنية.

ويستدعي تمفصُل الكلام إلى مبادئ ثلاثة أساسية الحديث عن «المقولات» «ويَقصد بها مختلف التصورات أو المفاهيم التي نستعملها لرصد الظواهر ووصفها»[4]. مما دفعه إلى جعلها كليات من درجة ثانية ومتحولة. وانطلاقا من علاقة المقولات بالمبادئ، تُصنَّف المقولات إلى ثلاث أساسية:

1 - المقولات الثابتة: تضطلع بالكلام من جهة الثبات وينظر إليه في ذاته، ويرتبط بالجنس.

2 - المقولات المتحولة: تأتي في الدرجة الثانية بعد الجنس، وترتبط به ارتباط الخاص بالعام؛ إذ يتضمن الجنس النوع ويتفرع عنه.

3 - المقولات المتغيرة: ترتبط بالأنماط، ويقصد بها مختلف الصيرورات التي تتعرض لها الأنواع في تطورها التاريخي، وكل ما يطرأ عليها من سمات يجعل بعضها يتميز عن بعض[5].

إن ربط المبادئ العامة بالمقولات، يجعلنا نتدرج مما هو عام إلى ما هو خاص، لتوليد تقسيمات جديدة: الأجناس، والأنواع، والأنماط. وقد أعاد الناقد صياغة هذه العلاقة من خلال هذا الجدول:

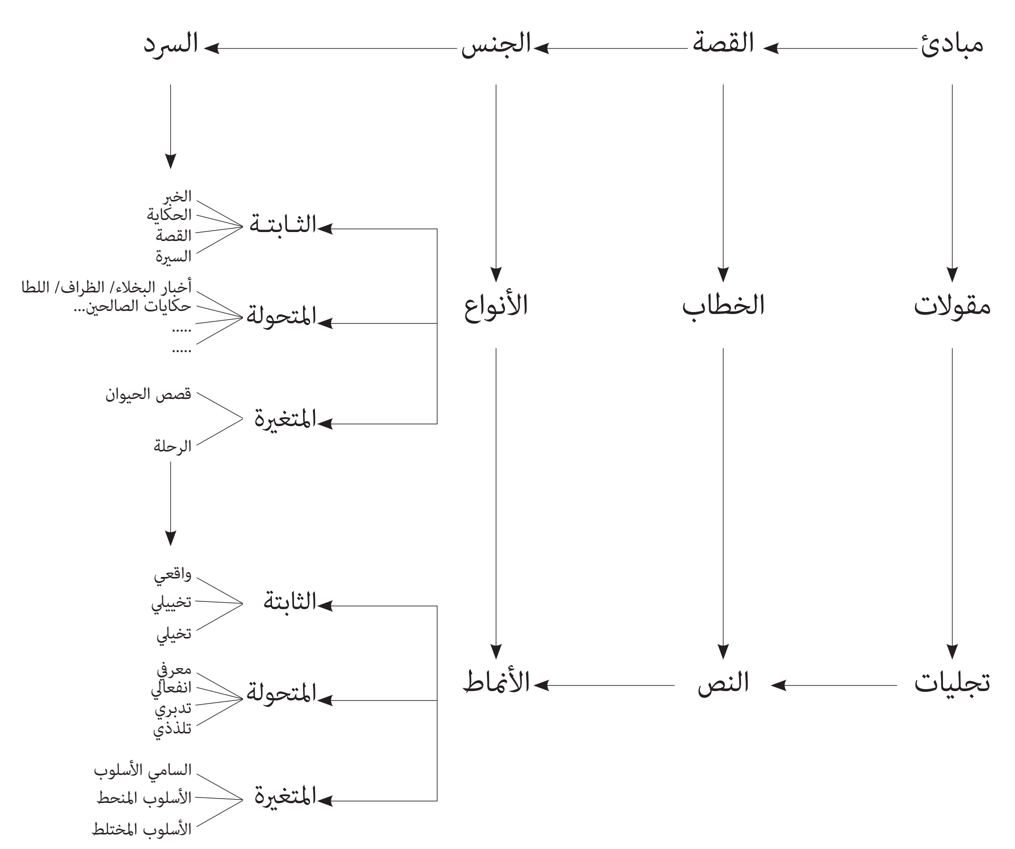
المبادئ / المقولات	الثبات	التحول	التغير
الثابتة	الأجناس		
المتحولة		الأنواع	
المتغيرة			الأنماط

ومادام الناقد يقتنع اقتناعا تاما بكون تحديد الجنس وتصنيفه لا يمكن أن يتحقق من دون الانفتاح على النص؛ إذ «لا يمكن لنظرية الأجناس أن تستوي علما مكتملا ومنتهيا بانغلاقها دون النص. ودون ما يمكن أن يقدمه لها من احتمالات للتطور والإغناء»[6]. فإنه لم يتخل عن النص في مستواه النصي ويمثله بالتجليات «التي تسهم في ربط الجنسية بالنصية، وتظهر من خلال ما يسميه» بالتفاعل العام «والتجليات لا تخرج في تحديدها عن نطاق علاقتها بالمبادئ الأولية الثلاثة: الثبات، والتحول، والتغير، ففي أثناء الحديث عن التجليات الثابتة نكون أمام معمارية

النص بالمعنى الذي يحدده بها جينيت. والمتحولة تتمثل في التناص بمختلف أشكاله وصوره. أما المتغيرة فتتمثل في أنماط المناصّات[7]. ويعيد الباحث صياغتها على هذا النحو:

المبادئ	الثبات	التحول	التغير
المقولات / التجليات	الثابتة	المتحولة	المتغيرة
الثابتة	معمارية النص		
المتحولة		الأنواع: التناص	
المتغيرة			الأنماط: المناصات

لقد اتخذ الناقد سعيد يقطين من الكلام العربي حقلا تجريبيًّا لتمثيل تصوراته النظرية، محاولًا دائمًا ربط الجنسية بالنصية، فانطلق من مفهوم الصيغة بالمعنى الذي يحددها به جيرار جينيت، وبالمعنى الذي يمكنه من تحديد طرائق التمثيل الكلامي عند العرب. ليصنف بذلك الأجناس إلى حديث وشعر وخبر، ويستبدل الخبر بمفهوم السرد لأنه أكثر إجرائية، وقسمه إلى أنواع ثابتة: الخبر، والحكاية، والقصة والسيرة. وإلى أنواع متفرعة عنها، فالخبر تتفرع عنه: النكت، واللطائف، والبدائع، وأخبار البخلاء وأخبار الظرّاف... وتتفرع عن الحكاية، حكايات الصالحين... أما الأنواع المختلطة فيمثل لها بالأمثال، وقصص الحيوان، والرحلة. وفيما يخص الأنماط فقد حددها انطلاقا من ثلاث صيغ: الصيغ المرجعية التي يتولد عنها: الواقعي والتخييلي والتخيلي. والصيغ المقصدية يقسمها إلى معرفي، وانفعالي، وتدبري، وتلذذي. ثم الصيغ الأسلوبية وتضم الأسلوب السامي، والمنحط، والمختلط[8]. وإذا أردنا أن نلخص ما طرحه سعيد يقطين من تصورات نظرية حول الأجناس، والأنواع، والأنماط، نلخصها في الخطاطة الآتية:



نظرية الأنواع الأدبية عند سعيد يقطين

يتضح من خلال هذه الخطاطة وعي الباحث التصوري بما يكتنف نظرية الأجناس الأدبية من صعوبات جمة، الأمر الذي دفعه إلى التعامل بنوع من المرونة في أثناء تصنيفها، وابتعاده عن الطرح القائل بنقاوة الجنس وصفائه، إذ سمح بتداخل الأجناس والأنواع والأنماط في بعض المبادئ والمقولات؛ فالجنس مقولة كلية ومتعالية، يتفرع عنه النوع الذي يبقى له أيضا بعد جنسي لاشتراكه مع الجنس في بعض الخصائص، أما النمط فيأخذ طابعا وسطيا باعتباره صفة عامة تجري على كل جنس جنس، وعلى كل نوع نوع.

ويرى الباحث أن تحديده للجنس لا يتم من دون انفتاحه على التجلي النصي الذي يسعفه في وضع إمكانات وتصورات جديدة، كما يدفعه إلى الانتقال من التصورات التجريدية والعامة إلى ما هو ملموس وخاص. ولعل تحديده المفاهيم والمصطلحات التصورية وحصرها في ثلاث مقولات: الجنس، والنوع، والنمط. يخفف من وطأة الزخم المفهومي الذي كانت تعرفه الدراسات البلاغية والنقدية، من دون تحديد لها أو ضبط (صنف، وضرب، وقسم، وباب، ونوع، ولون، وفن...).

ويمكن النظر إلى تصور الناقد سعيد يقطين في مستواه الأوسع بقراءة شمولية لمشروعه التصوري للتراث العربي؛ فهو ينطلق من المبادئ والمقولات والتجليات لينتج لنا الأجناس والأنواع والأنماط، وليربط لنا مستوى الجنس بـ «الجنسية» التي تُدرَس في مستوى الحكائية، أي دراسة مكونات القصة ومقولاتها الأربع (الفعل/ الحدث، والفاعل/ الشخصية، والمكان، والزمان). ويصل النوع بـ «النوعية» التي تُدرَس في مستوى السردية التي تراعي خصائص الخطاب ومميزاته، ثم ليربط النمط بـ «النمطية» التي ترصد التجليات النصية لما يحتويه النص من دلالات ومقاصد تراعي أفق انتظار القارئ، ومدى تفاعل النص مع النص الثقافي العام. ويمكن التمثيل لمشروع الناقد سعيد يقطين التصوري على الشكل الآتي:

المبادئ	الثبات	الجوهر	الجنس	الجنسية	الحكائية	القصة
المقولات	التحول	الصفات	النوع	النوعية	السردية	الخطاب
التجليات	التغير	التفاعل	النمط	النمطية	النصية	النص

مشروع الناقد سعيد يقطين التنظيري

وإذا ما احتفظنا بتقسيم الباحث للأنواع الثابتة العامة: الخبر، والحكاية، والقصة، والسيرة، وحاولنا تلمسها والكشف عنها في مستوى الأنواع الفرعية والمختلطة، ثم في مستوى أنماطها المختلفة، فإننا سنجد تقسيمات أخرى، وفراغات يجب أن تُملأ. فتركيز يقطين على النوع الخبري، ورصد تحولاته وتغيراته، سيدفع بنا إلى المزيد من البحث والمثابرة لتتبع بقية الأنواع الثابتة؛ فالحكاية قد تتفرع عنها: الحكاية الشعبية، والحكاية الخرافية، والحكاية المرحة... والقصة قد تتفرع عنها: قصص الشطار، وقصص العشاق، وقصص الأنبياء... أما السيرة فقد تتفرع عنها: السيرة النبوية، والسيرة الشعبية، والسيرة الذاتية، والسيرة الذهنية... وفي رصدنا لكل نوع فرعي في مستوى تغيره وأنماطه داخل نص معين، سنجد صورًا متعددة تراعي خصوصية كل نوع ودلالته ووظيفته.

1 - 2 - التفكير في «حكائية» السيرة الشعبية

يمثل كتاب «قال الراوي»(9) فضاءً تطبيقيا للتصورات التي سنها الناقد في كتابه «الكلام والخبر»؛ إذ سيخصصه لدراسة البنيات الحكائية انطلاقا من مفهوم واحد، يتجلى في «الحكائية»

بكونها: «مجموع الخصائص التي تلحق أي عمل حكائي بجنس محدد هو السرد»[10]؛ لذلك ستشكل «سرديات القصة» مجالا للعمل بالسيرة الشعبية من منطلق «الحكائية» التي تتحقق عبر العناصر الآتية:

- فعل أو حدث قابل للحكي.
- فاعل أو عامل يضطلع بدور ما في الفعل.
- زمان الفعل.
- مكانه أو فضاؤه[11].

يفصل الناقد في هذه العناصر داخل كل فصل من فصول كتابه، مخصصا كل فصل بعنصر، محددا إياه في مقولة من المقولات الحكائية:

الفصل الأول: الوظيفة (الفعل، الحدث).

الفصل الثاني: العوامل (الفواعل).

الفصل الثالث: الزمان.

الفصل الرابع: الفضاء (المكان).

1 - 1 - 2 - مقولة الوظيفة

استفاد الناقد وهو يوظف مفهوم الوظيفة من التصورات التي خلفها النقد الغربي بدءا باجتهادات الشكلانية (توماشفسكي، بروب)، وانتهاءً بالأبحاث البنيوية (بارث، تودوروف)، والسيميائية (جريماس)، كي يخلص إلى استعمال «الوظيفة» بوصفها «الفعل القابل لأن تتولد عنه أفعال متعددة، وتسهم مجتمعة في تطوير الحكي، وتتولد من خلال الصيرورة مجموعة أخرى من الأفعال تظل مشدودة إلى الفعل الأول بروابط متينة»[12]. ويقسم الوظيفة بهذا المعنى إلى قسمين:

– وظيفة مركزية، تتجلى في فعل مركزي يشكل بؤرة الحكي.
– وظائف أساسية عبارة عن وظائف تتولد عن الفعل المركزي وتظل متصلة به.

وفي أثناء تطبيق هذا المفهوم على السيرة الشعبية، يربط الوظيفة المركزية بالدعوى، ويقرن الوظائف الأساسية بثلاثة مكونات:

الأوان	القرار	النفاذ
بداية العمل الحكائي	بداية إنجاز الدعوى	تحقيق الدعوى

وفي علاقة الوظيفة بموجهات الفعل (Modalités)، يقابل كل وظيفة بموجه خاص بها[13]:

الوظائف	الموجهات
الدعوى	الوجوب
الأوان	المعرفة
القرار	الإرادة
النفاذ	القدرة

يهدف الناقد من وراء تركيزه على الوظائف إلى تبرير المنطق الذي تحتكم إليه خاصية الإطناب داخل البنيات الحكائية للسيرة الشعبية، الشيء الذي يعلل تمفصلاتها المتشعبة بين الكلي والجزئي، وفي تجانس منطقي يحقق البعد الثاني الذي تبنى عليه السير - غير الإطناب - إنه «البعد التراكمي»؛ إذ تشكل طبقات الوظائف الأساسية والمركزية بنيات حكائية تختلف أنواعها (الخبر، والحكاية، والقصة، والسير)، تتراكم فيما بينها مشكلة متن السيرة الشعبية.

1 - 2 - 2 - الفواعل/ العوامل

ينطلق الناقد من سؤال مركزي وهو يقارب بنية الشخصيات داخل السيرة الشعبية: كيف يمكن ضبط عوالم الشخصيات، وحصر صفاتها، وخصائصها؟

للإجابة عن هذا السؤال، ارتكزت مقاربته لعوالم الشخصيات على أربع دعائم أساسية:

أ - النظر في الشخصية في السيرة الشعبية كما هي مقدمة من خلال مختلف تجلياتها وأبعادها المتحققة في ثلاثة أبعاد: الصفات/ الأفعال/ المقاصد.

ب - ربط الشخصيات بالوظائف المركزية والأساسية.

جـ - اختزال الشخصيات المتعددة والمتراكمة وفق علاقاتها بالأفعال التي تقوم بها أو تقع عليها في مجموعات، بهدف استجلاء بنياتها المشتركة والمختلفة.

د - البحث في العلاقات التي تربط بينها في مجرى الحكي[14].

ومن أجل معالجة بنى الشخصيات داخل السيرة الشعبية استعان الناقد بأبحاث البنيوية والسيميائية في هذا الجانب؛ إذ صرح بذلك في قولة جاء فيها: «انطلاقا من الروح التي انتهجها دوميزيل وناقشها جريماس، وإنجازات فيليب هامون أحاول البحث في الشخصية من خلال أبعادها الثلاثة (الصفات، والأفعال، والمقاصد)، كما أوضحت في مستهل هذا التقديم، وذلك لأني أرى أن الشخصية (باعتبارها مفهوما عاما) في السيرة الشعبية لها خصوصيتها، وملامحها الخاصة، والمتنوعة»[15].

وفي هذا الصدد، ميز في تحديده لبنى الشخصيات بين:

1 - الشخصيات من حيث الصفات: صنف الشخصيات في هذا المستوى إلى شخصيات مرجعية، وشخصيات تخييلية، وشخصيات عجائبية، واعتمد معيار «الطبيعة الجنسية» للشخصيات: شخصيات بسيطة (ذات جنس صاف)، وشخصيات مركبة (جمعت أكثر من جنس).

2 - الشخصيات/ الفواعل: ركز في دراسته للشخصيات باعتبارها فواعل على ثلاثة أنماط من الفواعل، يقابل كل نمط بنية فاعلية، ويمثل كل بنية بصور تمثيلية من فواعل السيرة الشعبية، يمكن تلخيصها في الجدول الآتي:

	أنماط الفواعل	البنية الفاعلية	الصور التمثيلية للفواعل
الشخصيات	الفاعل المركزي	بنية الفاعل القادر	بنية الفارس: الملوك، والأمراء والعساكر...
	الفاعل الموازي الأول	بنية الفاعل العارف	بنية العيار: الحجاب، والرسل، والعيارون اللصوص، والمحتالون، وسلال الخيل، والجواسيس....
الفواعل	الفاعل الموازي الثاني	بنية الفاعل المحرك	بنية العالِم: الفقهاء، والقضاة، والحكام، والكهان، والسحرة، والأولياء، والوزراء...
المعيار	علاقة الفاعل بالفعل	المقومات/ الموجهات	الأدوار في علاقتها بالموجهات

3 - الشخصيات: العوامل: يربط العوامل بالمقاصد التي ترمي الفواعل إلى تحقيقها، ولا يفصل هذا الأمر عن ربط المقاصد بالنيات الفاعلية، لذلك وقف عند مقاصد الفارس، ومقاصد العالم انطلاقا من ثلاثة نماذج للسير الشعبية: سيرة الملك سيف بن ذي يزن، وسيرة عنترة، وسيرة حمزة، ويفصل في المقاصد بين ثلاثة مقاصد:

- مقاصد ظاهرة أو باطنية.
- مقاصد بائنة أو خفية.
- مقاصد قريبة أو بعيدة[16].

وفي علاقة العوامل بالدعوى يميز الناقد بين ثلاث فئات من العوامل:

- فئة مع الدعوى.

- فئة ضد الدعوىز
- فئة بين بين[17].

«لكن كل الأعمال الأساسية تظل في نطاق الفئتين المتعارضتين من الدعوى، وتُستثمَر الفئة الثالثة من قبل إحدى الفئتين، كلما التقت مقاصدها مع إحداهما، إما بشكل مؤقت وإما بشكل شبه دائم»[18]. لذلك يخص الناقد حديثه بفئتين عامليتين هما:

الفئة العاملية (1)	الفئة العاملية (2)
الدعوى المركزية	ضد الدعوى
الصاحب (الفارس)	الخصم (العالم/ الفاعل الموازي 2)
القرين (المعيار)	القرين (الذات الثانية المكملة للخصم)
الأتباع	الأتباع

ويخلص في أثناء دراسته للعوامل إلى العلاقات العاملية في ائتلافها أو اختلافها بصدد «الدعوى المركزية».

1 - 2 - 3 - بنية الزمان

يقتضي البحث في البنيات الزمانية حكائيا في السيرة الشعبية، التمييز بين ثلاثة أبعاد للزمان: «زمان القصة، وزمان الخطاب، وزمان النص»[19]، أبعاد تسمح بالإمساك بمختلف التجليات والتحققات الزمانية، عبر مستويين متضافرين:

- البنية الزمانية الكبرى التي ترصد العلاقة بالزمان والدعوى والنظام الزماني الذي يحكم هذه العلاقة، والمعرفة بالزمان والتعالي الزماني من خلال نظامين: السعد والنحس.
- البنيات الزمانية الصغرى، وفيها يميز بين زمان البدايات الذي يرتبط ببداية الدعوى، وزمان النهايات الذي يرتبط بتحقق الدعوى.

وفيما يتعلق بالزمان النصي، يميز الناقد بين زمان الإنتاج الذي يظل رهينا بالسياق النصي، والشروط التاريخية والاجتماعية والثقافية التي أسهمت في تشكل السيرة الشعبية نصيا. وزمان التلقي الذي يتوزع بين زمان التلقي المباشر (الراوي/ المجلس)، وزمان التلقي غير المباشر (المطبعة/ التدوين).

1 - 2 - 4 - بنية الفضاء

نظرا إلى تداخل بينة الزمان والفضاء في علاقتهما بأفعال الفواعل فإن تحليل بنية الفضاء لدى الناقد لن يخرج عن إطارين أساسيين هما:

أ - أنواع الفضاءات: فضاء القصة/ فضاء الخطاب/ فضاء النص.

ب - علاقة الفضاءات بالفواعل الحكائية والبنيات الزمانية الحكائية.

يبدأ الناقد بحثه بفضاء القصة من خلال تحديد بنياته داخل السيرة الشعبية، إذ يميز بين بنيات فضائية عامة، وتشمل: الفضاءات المرجعية، والفضاءات التخييلية، والفضاءات العجائبية. وبنيات فضائية خاصة، يرصد فيها العلاقات بين الفضاء والزمان في إطار تحديد مصائر الفضاءات، والعلاقات بين الفضاءات والشخصيات. ويركز في الفضاء النصي على العمل الحكائي باعتباره فضاءً مرجعيا أو متخيلا، والمجلس باعتباره فضاءً للحكي.

يشكل بحث الناقد في «الحكائية» داخل السيرة الشعبية باعتماد المقولات الحكائية الأربع: الأفعال/ والفواعل/ والزمان/ والمكان، منطلَقا لرصد البنيات الحكائية التي تشتغل وفقها السيرة، وخلص إلى أن هناك «دعوى مركزية» تحكم الوظائف المركزية والأساسية التي تتولد عنها، وتتأطر زمنيا وفق ترتيب وتسلسل يراعي زمن بدايات السيرة وزمن نهاياتها. وتتجلى هذه الوظائف من خلال عمل «إمبراطورية» شخصيات، استطاع ضبط صفاتها ومقوماتها من خلال وجود فاعل مركزي وفاعل مواز أول، وفاعل مواز ثان، وتحقق «امبراطورية» الشخصيات امتدادها على الفضاء بمختلف تنويعاته المرجعية والتخييلية والخيالية.

ويخلص الناقد في نهاية هذا التحليل التطبيقي إلى نتيجتين:

1 - السيرة الشعبية نص واحد على اعتبار أن هناك محددات مشتركة تجمع بين مختلف السير الشعبية في مستوى «الحكائية»، لكونها مقولة كلية عامة تلحق السيرة الشعبية بجنس السرد، وأن هناك اختلافات وتباينات بين السير تتحقق على مستوى السردية لكونها ترتبط بطريقة تقديم المادة.

2 - السيرة الشعبية نص ثقافي لأنها تتفاعل مع أجناس الكلام العربي وأنواعه: الشعر، والحديث، والخبر. والشيء الذي يجعل الناقد يسمها بكونها «موسوعة حكائية».

1 - 3 - التفكير في السرد العربي القديم

شكل كتاب «الكلام والخبر» بداية تفكير تجريدي في السرد العربي بجوانبه التكوينية وخصوصياته «الجنسية» و«النوعية»، وموضعته ضمن مجمل إنتاجات الكلام العربي، بينما

مثل كتاب «قال الراوي» دراسة في البنيات الحكائية باعتبارها تطبيقا إجرائيا يسهم في تحديد «حكائية» السيرة بانتمائها إلى السرد العربي. أما في كتاب «السرد العربي .. مفاهيم وتجليات»[20] فيمزج الناقد بين مستويين:

أ - **المستوى التجريدي**، حيث يحدد تصوراته بشأن بعض المفاهيم التي تشمل: مفهوم السرد العربي، والتراث الشعبي، والثقافة العالِمَة، والثقافة الشعبية، والمفاهيم، والتجليات، والمفهوم الجامع، والسرديات، والسرد، وتاريخ السرد العربي، والمكتبة السردية العربية الخاصة والعامة والمتضمنة...

ب - **المستوى النصي**، يعمد من خلاله الناقد إلى قراءة تجليات من السرد العربي القديم وفق تصورات لا تخرج عن منطقه الذي يتوخى المنهجية العلمية في دراسة المتون السردية، عبر تحديد خصائصها وبنياتها من جهة، ودراسة هذه المتون في جانبها الدلالي والتأويلي من جهة أخرى، بانفتاح النص على معارف مجاورة تجعل السرديات علما يحيا إلى جانب الأنثروبولوجيا، ونظرية التلقي للكشف عن زوايا مضمرة تعكس البنيات الذهنية العربية.

لذلك خصّ الناقد القسم الثاني بأمرين:

1 - **يتعلق الأمر الأول** بإعادة النظر في بعض المفاهيم التي حددها في كتابه «الكلام والخبر»، من قبيل مفهوم «المجلس»؛ فدرس على ضوئه ليالي أبي حيان التوحيدي (الإمتاع والمؤانسة) على اعتبار أن فضاءَ المجلس فضاء تفاعلي بين خطاب الراوي ومستمعيه، تفاعل ينتج عن توافر شروط تتعلق بطرق الأداء، وصفات الكلام، وخصائص محتوى الكلام. كما وقف عند «السرد الرحلي» في علاقته بالفضاء باعتباره هو أيضا «مجلسا» لأنه يشكل تحاورا بين الرحالة والفضاء في أثناء تنقله فيه راويا وشاهدا من جهة، ومقتحما لعوالمه العجيبة والغريبة من جهة أخرى؛

2 - **ويتعلق الأمر الثاني** بتركيز الناقد على البنيات الخطابية لبعض المتون السردية من أجل استخلاص دلالاتها الجمالية وأبعادها التأويلية عبر استنطاق بنية الأحلام لمعرفة كيفية تشكلها، ورصد طرق تأويلها التي لا تخرج عن مبادئ ثلاثة أساسية: الإنجاز، والإمساك، والتحويل. وكيفية تلقيها التي تراعي شرطين مهمين، هما: القدرة والإنجاز. كما درس الناقد الحكاية العجيبة داخل نصوص المغازي والفتوح (غزوة وادي السيسان) من أجل البحث في مظاهر الخطاب العجائبي، وأثر ذلك في المتلقي (المروي له)، وفي استمرار تداول العجب في السرد العربي إلى عصرنا الراهن.

وينهي هذا القسم بمبحث يتعلق بمجال التأليف السردي عبر دعوته إلى جمع بعض النصوص المتفرقة التي تخص أعلام التاريخ العربي، يمكن أن تُدرج ضمن جنس السيرة مثل «سيرة علي بن أبي

طالب» و«سيرة ابنه الحسين»، و«سيرة بني هلال»، تأكيدا منه على مشروعه الذي يتمحور حول تشكيل «المكتبة السردية العربية» لنص واحد تفرق في مصنفات متعددة ومختلفة.

شكل انشغال الناقد بالسرد العربي القديم هاجسا معرفيا حقق عبره «ترابطا نقديا» مراعيا التراكم العلمي في الطروحات المنهجية والمفهومية التي انحصرت في قضايا مهمة وإشكالية تتعلق بـ: الأنواع السردية، والبنيات الحكائية، وتاريخ السرد العربي، والمكتبة السردية العربية، وحافظ على الملاءمة العلمية التي ترتهن إلى الانطلاق من العام إلى الخاص، أو من التصورات النظرية إلى التجليات النصية (قال الراوي)، أو الانطلاق من الكلام العربي إلى نظرية «الجنس الأدبي» (**الكلام والخبر**)، أو من المفاهيم إلى تحققها في السرد العربي (**السرد العربي .. مفاهيم وتجليات**).

ويتوخى الناقد من وراء عمله بالسرد العربي القديم تحقيق مقاصد، نذكر منها:

1 - إعطاء السرد العربي القديم حظوته من الاهتمام والوعي في الثقافة العربية حتى يصبح رديفا للشعر العربي.

2 - الانتقال من قراءة السرد العربي القديم قراءة أيديولوجية إلى انتهاج القراءة العلمية التي تعمل على تحليله وفهمه، وفق طرق تكونه، وسياقات إنتاجه وتلقيه.

3 - التوسل بـ «السرديات» باعتبارها علما يسمح بتحقق القراءة العلمية عبر انتهاج الوصف العلمي الدقيق الذي يُمكن من معرفة تشكلات وتجليات السرد: بناءً، ودلالة، ويُؤهل كذلك إلى تصنيف السرد العربي إلى أجناس وأنواع.

4 - انفتاح السرد العربي على ما تحقق من معارف وعلوم حديثة تسمح بقراءته قراءة جديدة، كما تُخول انفتاح السرديات على علوم أخرى: الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا.

5 - التفكير في السرد العربي القديم وتجديد الأسئلة حوله رهين بتجديد الفكر النقدي، وتطور أدوات دراسته، ومساءلة المفاهيم الجاهزة عبر تصحيحها بوعيين: الوعي العلمي، والوعي التاريخي، وهما وعيان يخضعان للتطور بتطور الفكر البشري عبر الأزمنة.

6 - الاهتمام بالمكتبات السردية العربية الخاصة والعامة لمعرفة الذخائر السردية التي تحفل بها الثقافة العربية، وفتح ورش عمل يهتم بمحتوياتها وتصنيفاتها. وفي هذا السياق ندرج «ذخيرة العجائب العربية»[21]، باعتبارها مؤلفا اهتم بجمع فهرسة لمادة «العجب» في سيرة «سيف بن ذي يزن»، باعتماد المقولات الحكائية مدخلا لتصنيف المادة وفق فهرسة تراعي المكونات الحكائية الآتية: الأحداث، والشخصيات، والزمان، والفضاء.

2 - التفكير في السرد العربي الحديث

إذا كان الناقد في مقاربته للسرد القديم محكوما بهاجس إعادة الاعتبار للسرد العربي، وإعادة النظر إليه من منظور علمي جديد، فهذا لم يمنعه من مقاربة المتن السردي الحديث انطلاقا من المدونة الروائية المغربية والعربية. ولم ينزح اشتغاله على الرواية عن جوهر اهتماماته النقدية وهواجسه النظرية؛ إذ قارب هذا المتن في مستوياته الثلاثة: الخطاب/ القصة/ النص من جهة، وفتح السرديات الحصرية على معارف وعلوم إنسانية تمتح من الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا والمعلوميات كي تتولد عن ذلك علوم معرفية جديدة من قبيل: السرديات الأنثروبولوجية، والسوسيوسرديات، والسرديات الرقمية... ويمكننا تأطير تفكير الناقد في السرد العربي الحديث وفق اتجاهات ثلاثة:

- الرواية العربية والسرديات الحصرية.
- الرواية العربية والسوسيوسرديات.
- الرواية العربية خطابا ونصا.

2 - 1 - الرواية العربية والسرديات الحصرية

شكل كتاب «القراءة والتجربة»[22] دراسة نقدية جرّب فيها الناقد أدوات منهجية جديدة في مقاربة النص الروائي المغربي الجديد، وتبدو مظاهر الجدة - انطلاقا مما صرح به في مقدمة الكتاب - في:

أ - البحث في المكونات البنيوية للخطاب الروائي.

ب - استعمال أدوات ومفاهيم جديدة تمتح خصوصا من «السرديات» التي يعمل الباحثون في «البويطيقا» على بلورتها وتدقيقها لتصبح اتجاها متميزا في تحليل الخطاب السردي بصفة عامة[23].

يتبين من خلال هذا التصريح أن الناقد توسل بالسرديات البنيوية منهجًا لمقاربة المتن الروائي المغربي الذي حصره في أعمال أربعة هي: «الأبله والمنسية وياسمين» للميلودي شغموم، و«وردة للوقت المغربي» لأحمد المديني، و«رحيل البحر» لمحمد عز الدين التازي، و«بدر زمانه» لمبارك ربيع. وعمل على دراستها من حيث طبيعة الراوي، وكيفية تقديمه المادة الحكائية باستخدام صيغ الخطاب، والرؤى السردية، وأزمنة الخطاب. والنظر في مكونات المروي باعتباره قصة، أي النظر إلى المحتوى السردي الذي يتضمن: الحدث، والشخصية، والزمان، والمكان، وباعتباره خطابا بدراسة وحداته ومتوالياته السردية، ورصد العلاقات بينها، سواء تلك التي بنيت على الحجز أو التجاور أو التوالد السردي.

تُسهم البنى الحكائية والخطابية في إبراز اختلافات التجريب في الخطاب الروائي المغربي بين الروائيين المغاربة، وفي الآن نفسه، تُمكن من إظهار الخصائص المشتركة التي تسم التجريب الروائي المغربي عموما، وهذا ما خلص إليه الناقد في نهاية الكتاب؛ إذ حدد خصائص التجريب الروائي في:

1 - تكسير عمودية السرد والانزياح عن السرد الروائي التقليدي.

2 - تداخل الخطابات وتفاعلها؛ إذ يستوعب الخطاب الروائي بنيات خطابية أخرى من قبيل: المسرحي، والشعري، والديني، والحكائي، والشفهي، والصحافي، والسياسي، والتاريخي.

3 - حضور البعد العجائبي باعتباره خاصية جوهرية في الخطاب الروائي الجديد؛ إذ تجعله ينزاح عن المعتاد الحكائي[24].

وفي السياق نفسه، وظف الناقد السرديات البنيوية على منتَج روائي عربي متنوع في كتابه «تحليل الخطاب الروائي»[25]، يتضمن خمسة نصوص: «الزيني بركات» لجمال الغيطاني، و«الوقائع الغريبة» لإيميل حبيبي، و«أنت منذ اليوم» لتيسير سبول، و«الزمن الموحش» لحيدر حيدر، و«عودة الطائر إلى البحر» لحليم بركات. واعتمد في التحليل على اللسانيات البنيوية بالتركيز على المظهر النحوي واللفظي للخطاب مستخدما مقولات سردية استقاها من الفكر السردي الفرنسي من خلال مجهودات كل من: جيرار جينيت، وميك بال، ولينتفلت، فوظف مفاهيم من قبيل: الزمن، والسرد، والتبئير، وحاول تكييفها وطبيعة المتن المدروس، مراعيا الخصوصية البنيوية للرواية العربية، واتسم هذا الكتاب باستراتيجيتين:

- **استراتيجية خاصة:** عمد فيها إلى دراسة الخصائص البنيوية لرواية «الزيني بركات»، بالاستعانة بمستويات خطابية محددة: الزمن، والصيغة، والرؤية. موطئا كل مستوى بتصور نظري حول المفهوم السردي، ومحددا تصوره الخاص الذي استثمره في المقاربة.
- **استراتيجية عامة:** جنح فيها إلى البحث في البنيات المشتركة، من حيث المستويات الخطابية (الزمن، والصيغة، والتبئير) في بقية الأعمال الأربعة الأخرى؛ عاملا على فتح المستوى اللفظي على المستوى الدلالي بتجاوز علاقة القطبين المركزيين (الراوي، والمروي) بالخطاب إلى الحديث عن علاقتهما بالمروي له.

ظلت مقاربة الناقد - للرواية المغربية والعربية باعتماد السرديات البنيوية - منحصرة في تفكيك بنيات الخطاب السردي لكونها الطريقة التي تُعرض بها المادة الحكائية، ويعني هذا أن «القصة» ظلت مرتكز التحليل انطلاقا من بنياتها ووحداتها السردية في علاقتها بطرفين آخرين، هما: الراوي والمروي له.

نخلص مما تقدم، إلى أن المقاربة السردية البنيوية للمتن الروائي لدى الناقد سعيد يقطين ترتكز على المقومات الآتية:

1 - المزاوجة بين عمل البويطيقي، وهو يبحث عن الكليات التجريدية والناقد الذي يعمل على بلورتها ومعالجتها باستثمار تجارب إبداعية محددة.
2 - الجمع بين دراسة المستوى النحوي واللفظي في علاقة الراوي بالمروي، ودراسة المستوى الدلالي في علاقة الراوي والمروي بالمروي له.
3 - التعدد الخطابي وتنوع صيغه يتيح إمكان ملامسة ثوابت الخطابات أو تحولاتها، ومعاينة ما قد يطرأ على الخطاب الروائي العربي من متغيرات في صيرورته التاريخية.
4 - التركيز على السرديات الحصرية التي اهتمت بتجليات الخطاب الروائي باعتباره خطابًا وقصة.

2 - 2 - الرواية العربية والسرديات التوسيعية

في إطار توسيع السرديات البنيوية، خصّ الناقد سعيد يقطين كتابه «انفتاح النص الروائي»[26] بتدارس قضايا نصية جديدة تربط السرديات بـ «سوسيولوجيا النص الأدبي» التي تعالج خصائص النص في علاقته بالقارئ والسياقات الثقافية والاجتماعية والتاريخية التي ظهر فيها، وبهذا الطموح العلمي ينتقل الناقد من دراسة الخطاب إلى دراسة النص، أي الانتقال من المستوى البنيوي إلى المستوى الوظيفي. وحينما نصف الأمر بـ «الانتقال» فلا يعني ذلك القطيعة بين المستويين؛ إذ ظل المستوى الخطابي حاضرا في أثناء المقاربة النصية، ويظهر ذلك من خلال دراسته المكونات النصية الثلاثة في علاقتها بخصائص الخطاب الحكائي:

1 - **البناء النصي:** يركز فيه على قطبين مهمين في إنتاج الدلالة النصية، هما: الكاتب والقارئ.
2 - **التفاعل النصي:** يهتم بالبحث عن العلاقات التي يدخل فيها النص مع بنيات نصية سابقة أو معاصرة، من أجل استخلاص نصية النص.
3 - **البنيات السوسيونصية:** تقوم على وضع النص في سياق البنيات الثقافية والاجتماعية التي ظهر فيها، من أجل إبراز الرؤى والأصوات المهيمنة في النص، والكشف عن خصوصية إنتاجية النص.

وتظهر عدم القطيعة أيضا في الاحتفاظ بالمتن الروائي نفسه الذي اشتغل به الناقد في كتابه «تحليل الخطاب الروائي»: الزيني بركات/ الزمن الموحش/ الوقائع الغريبة/ عودة الطائر إلى البحر/ أنت منذ اليوم.

وكما عودنا الناقد بطرح تصورات نظرية حول المفاهيم التي يوظفها، نجده في هذا الكتاب يقف عند تحديد مفهوم «النص» بتمييزه عن مفهوم «الخطاب»، وبعرض مختلف تصورات الدارسين حوله، من قبيل: شلوميت، فاولر، وليتش، وشورت، وفان ديك، وبيير زيما، وكريستيفا، وبول ريكور، وميك بال... لينتهي بتقديم تصوره الخاص للنص، بقوله: «النص بنية دلالية تنتجها

ذات (فردية أو جماعية)، ضمن بنية نصية منتجة، وفي إطار بنيات ثقافية واجتماعية محددة»[27]، وفي إطار هذا التعريف يركز الناقد في تحديده النص على بعدين: البعد البنيوي الذي يحصر النص بنية دلالية تنتجها ذات الكاتب وذات القارئ. والبعد الإنتاجي الذي يشمل تضمين البنية الدلالية داخل بنية نصية منتجة سلفا، انطلاقا من خلفية نصية تقوم على تفاعل البنية النصية مع نصوص سابقة من جهة، وتضمين البنية الدلالية ضمن بنيات ثقافية واجتماعية محددة السياق التاريخي والإنتاجي من جهة أخرى.

2 - 2 - 1 - النص والبعد البنيوي

يدرس الناقد البناء النصي داخل الأعمال الروائية الخمسة في مستوييه: الداخلي والخارجي، على اعتبار أن الأول؛ يرتكز على علاقة زمن القصة بزمن الخطاب، وعلى معرفة كيفية انتظام هذا التعالق على صعيد الكتابة، بغاية استنتاج دلالات هذا الانتظام في رصد علاقة القصة بالخطاب على مستوى الانفتاح والانغلاق. في حين أن المستوى الثاني يربط بناء النص بعملية التلقي المشروطة بزمن القراءة غير المحدد الذي يسمح بتعدد القراءات، وفي هذا السياق يقترح الناقد أنماطا من التلقي في علاقته بانفتاح وانغلاق النص: انفتاح النص/ انغلاق القراءة، انفتاح النص/ انفتاح القراءة.

2 - 2 - 2 - النص والبعد الإنتاجي

نميز في هذا المحور بين ثلاثة مستويات:

أ - مستوى التفاعل النصي

ينطلق الناقد في مستوى التفاعل النصي من «العالم النصي»، بدراسة بنيته التي تتحدد بمكونات من قبيل اللغة والأحداث والشخصيات، لكي يصل إلى بنية «المتفاعل النصي» التي تمثل جزءا من «بنية النص» بحكم العملية التفاعلية النصية. ومن ثمَّ يميز الناقد بين «التفاعل النصي» و«المتفاعل النصي» في علاقتهما بالنص من خلال الجدول الآتي:

النص	المتفاعل النصي	التفاعل النصي
- بنية نصية	المناص	المناصة
- بنية نصية	المتناص	التناص
- بنية نصية	الميتانص	الميتانصية

أطراف التفاعل النصي

ويعرج الناقد، بعد ذلك، على التمييز بين أنواع التفاعل وأشكاله ومستوياته، يظهر ذلك في الجدول الآتي:

<table dir="rtl">
<tr><th colspan="2">نوع التفاعل ومحدداته</th><th colspan="2">شكل التفاعل ومحدداته</th><th colspan="2">مستويات التفاعل</th></tr>
<tr><td>نوع التفاعل</td><td>محدداته</td><td rowspan="2">التفاعل النصي الذاتي</td><td rowspan="2">تفاعل نصوص لكاتب واحد</td><td>العام</td><td>الخاص</td></tr>
<tr><td>المناصة</td><td>التجاور</td><td rowspan="3">تعالق بنية النص ككل مع بنية نصية أخرى منجزة تاريخيا</td><td rowspan="3">حدوث تداخل جزئي بين بنية كبرى وبنيات جزئية وصغرى</td></tr>
<tr><td>التناص</td><td>التضمين</td><td>التفاعل النصي الداخلي</td><td>تفاعل نص كاتب مع نصوص كتاب عصره</td></tr>
<tr><td>الميتانصية</td><td>نوع من المناصة ذات بعد نقدي</td><td>التفاعل النصي الخارجي</td><td>تفاعل نصوص كاتب مع نصوص غيره ظهرت في عصر بعده</td></tr>
</table>

التفاعل النصي .. أنواعه وأشكاله ومستوياته

ب - مستوى النص والبنية السوسيونصية

يعالج الناقد في هذا المستوى علاقة النص بالسياق النصي من داخل العمل الروائي، خصوصا من خلال البنيات الأيديولوجية والثقافية والاجتماعية والأدبية باعتبارها بنيات نصية تتحدد عبر دلالات الرؤى المعبر عنها في الأحداث والأصوات المجسدة التي تعكسها الشخصيات النصية. لذلك أطر الناقد معظم هذه الأعمال الروائية ضمن تحوُّلين: التحول الاجتماعي والسياسي، والتحول الأيديولوجي، وهيمنة أصوات محددة: صوت السلطة، وصوت الآخر، وصوت المثقف. لا يمكن تحقق العلاقة بين البعد البنيوي في التحليل النصي والبعد الإنتاجي إلا في نطاق قراءة تفاعلية منتجة بين الناقد/ القارئ والمتن الروائي المدروس، تفاعلية تراعي دلالات البنى النصية في علاقاتها بسياقات إنتاجها الداخلية (التفاعل النصي) والخارجية (البنى السوسيونصية).

وفي نطاق الحديث عن علاقة البنية النصية بسياق إنتاجها الداخلي يأتي عرضنا لتصور الناقد حول الرواية وعلاقتها بالتراث السردي(28)، من خلال ما أسماه بـ «التعلق النصي»(29)، أي تعلق نص جديد (الرواية) بنص سردي قديم، وذلك بتركيزه على النماذج الآتية:

النص القديم	النص الجديد
بدائع الزهور	الزيني بركات
ألف ليلة وليلة	ليالي ألف ليلة
تغريبة بني هلال	نوار اللوز
وصف أفريقيا	ليون الأفريقي
التعلق النصي	

يعلل الناقد اختياره ربط الرواية بالتراث بقوله: «نقصد من وراء التفكير في علاقة الرواية بالتراث أن نتساءل عن طبيعة هذه العلاقة ونوعيتها، ليتاح لنا إمكان الانتقال إلى ظاهرة أعم، وهي علاقة العربي بتراثه بناءً على التصور المنطلق منه في معالجة الرواية وصلتها بالتراث»[30]. من ثمَّ يكون مدار رحى هذه الدراسة، الانطلاق من الخاص إلى العام، أي الانتقال من دراسة الرواية إلى تأسيس نظرية النص، ويمكن إبراز كيفية اشتغال الناقد على الرواية في علاقتها بالتراث عبر الجدول الآتي:

العام		الخاص	
طبيعتها	العلاقة	طبيعتها	العلاقة
التفاعل النصي	التفكير العربي/ التراث	التعلق النصي	الرواية/ السرد القديم
نظرية النص	العربي/ التراث	«نصية» الرواية	الرواية/ النص التراثي
النص		الرواية	
المجال الثقافي		المجال الأدبي	

الرواية والتراث السردي

وكعادته وطَّأ الناقد دراسته بتحديد المفاهيم، من قبيل: التفاعل النصي والتعلق النصي في الفكرين العربي والغربي، وعلل اختياره مفهومَ «التعلق النصي» لكونه يمثل «العلاقة التي تقوم بين نصين متكاملين، أولهما سابق والثاني لاحق، وأن النص اللاحق «يكتب» النص السابق بطريقة جديدة»[31]. وفي أثناء دراسته النصوص الروائية الأربعة، في علاقتها بالنصوص السردية القديمة، أبرز مظاهر «التعلق النصي» التي قد تبدو في المحاكاة/ المشابهة، أو في التحويل، أو

في المعارضة على مستويات متعددة: بناء النص، واللغة، والأسلوب السردي، والمادة الحكائية، والمناص الخارجي الذي يُجَلي وعي الكاتب الروائي بحضور التراث في عمله، ويحدد موقفه منه. لينتهي الناقد إلى إبراز كيفية تفاعل الفكر العربي مع التراث؛ فيتجلى ذلك في مظهرين: أحدهما استرجاعي؛ يربط الثقافة الجديدة بمقومات الثقافة العربية القديمة والفكر البلاغي القديم، والآخر استيعادي؛ ينفتح على الاتجاهات الغربية، بدءا بالماركسية وما يتصل بها إلى غاية ظهور البنيوية والسرديات.

وبحضور المظهرين معا، يظل الفكر العربي عاجزا عن الإجابة عن إشكاليات أساسية تتعلق بالأدب وأجناسه، وقضايا النقد العربي قديمه وحديثه، لذلك تظل محددات هذا الفكر تتسم بالحزبية أو السجالية أو النزعة الصحافية، أو امتلاك السلطة بعيدا عن أي وعي علمي منتج وعميق.

إن تفكير الناقد في توسيع دائرة السرديات، من سرديات بنيوية إلى سرديات نصية، له ما يبرره؛ إذ سيشْرع النقد السردي على آفاق جديدة، تؤمن بـ :

- انفتاح السرديات على علوم الأدب والعلوم اللسانية والعلوم الاجتماعية لإغناء السرديات بدراسة مجمل مستويات المنتج السردي انطلاقا من الخطاب إلى النص مرورا بالقصة، بغية الوصول إلى البنيات الدلالية والوظيفية التي يتم استخلاصها في أثناء ربط النص بسياقاته المختلفة: الداخلية والخارجية.

- القراءة المتجددة والمنفتحة التي تتفاعل مع المتون المدروسة، قراءة منتجة تتحقق بإغناء الذات عبر تجدد السؤال، وإغناء الموضوع عبر دينامية المقاربة العلمية، وإغناء المنهج عبر ضبط المفاهيم والوعي بوظائف أدوات الاشتغال.

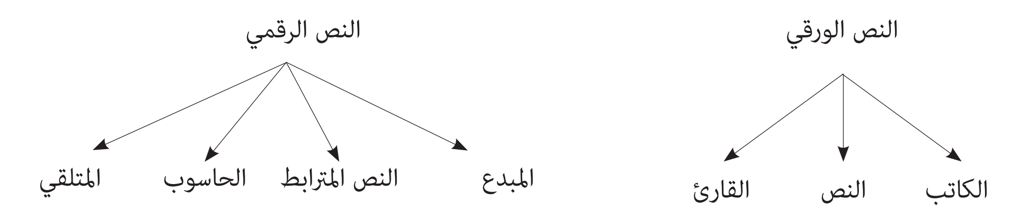
جـ - مستوى النص والوسائط التفاعلية

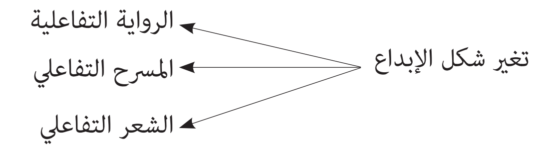
يأتي اهتمام الناقد سعيد يقطين بالنص المترابط في إطار مشروعه النقدي الذي يقوم على تتبع تطور الكلام العربي في مختلف تجلياته الخطابية، سواء تعلق الأمر بالسرود العربية القديمة أو بالسرود العربية الحديثة. تطور يواكب انفتاح العقل العربي على مستجدات النظريات الحديثة في مختلف العلوم الإنسانية التي تجاور تطور الأدب أو تتجاوزه. وهو في هذا السياق يسهم في جعل السرديات تنفتح على آفاق جديدة قابلة للمساءلة الدائمة، والتطور المستمر، منطلقا بذلك من سرديات حصرية تهتم بدراسة الخطاب والمادة الحكائية إلى دراسة النص في سياق السرديات التوسيعية بانفتاحه على علوم أخرى: علم النفس المعرفي، والأنثروبولوجيا، والذكاء الاصطناعي، والإعلاميات اللسانية، ونظريات اللعب، ونظريات التواصل...

بهذا المنطق، يشكل البحث في النص المترابط امتدادا للمسار النقدي لدى الباحث؛ إذ سيخول له الانخراط في حقبة إنسانية جديدة، تفرض علينا البحث في شروط تشكلها ومقاربة تجليات تطورها: إنها حقبة التكنولوجيا الجديدة، وعصر المعلوميات؛ فما هو تصور الناقد سعيد يقطين للنص الأدبي، وهو ينفتح على هذه الحقبة؟ وما الأشكال الجديدة التي ستتولد عن تطور النص الأدبي؟

النص المترابط .. المفهوم

ينطلق الناقد سعيد يقطين في تحديده النص المترابط من أطروحة أساس مفادها أن «توظيف أداة جديدة للتواصل يؤدي إلى خلق أشكال جديدة للتواصل»[32]، ومن خلال هذه الأطروحة يخلق إبدالات جديدة للنص الأدبي؛ إذ سيتحول من نص ثلاثي الأبعاد إلى نص رباعي الأبعاد، ونظهر ذلك من خلال الخطاطة الآتية:



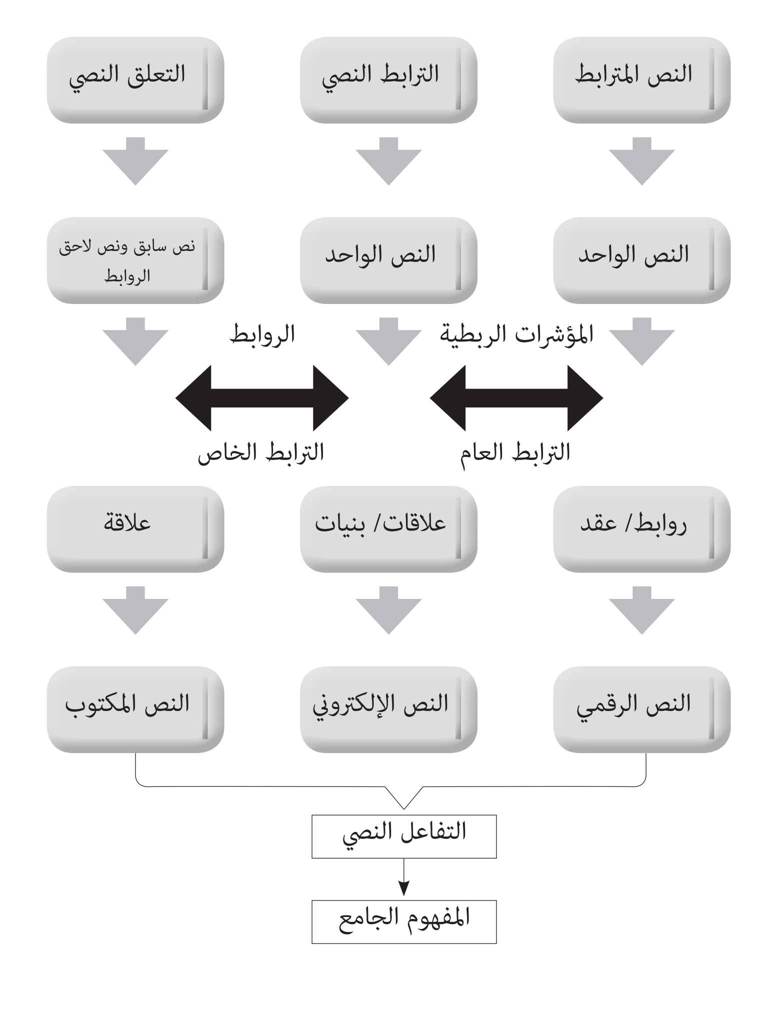


النص والوسيط

سمح الوسيط بتنوع أشكال الإبداع الأدبي (الرواية التفاعلية، والمسرح التفاعلي، والشعر التفاعلي)، مما دفع بالناقد إلى اقتراح مفهوم جديد، فرضه تفاعل النص مع الوسائط الإلكترونية: إنه مفهوم «النص المترابط» الذي عرفه بكونه «النص الذي نجم عن استخدام الحاسوب وبرمجياته المتطورة التي تمكن من إنتاج «النص» وتلقيه بكيفية تبنى على «الربط» بين بنيات النص الداخلية والخارجية»[33]. إن تعريف النص المترابط على هذا النحو هو ما جعل الناقد يوجه انتقادات إلى بعض المقابِلات العربية لمصطلح hypertexte التي استعملها بعض النقاد العرب من قبيل: المفرَّع (حسام الخطيب)، والمتفرع (فاطمة البريكي)، والمتشعب (سلامة عبير)، والتعالق (نبيل علي)، مبينا أن «التشعب والتفرع نجدهما داخل أي بنية نصية محددة داخل نص معين شفهي كان أو

مكتوبا؛ لأن التشعب والتفرع سمتا أي نص، أما الترابط فسمة مركزية في النص المترابط، فهو لا يتحقق إلا بواسطة شاشة الحاسوب عندما تكون هناك روابط تمكننا من الانتقال من مكان إلى آخر في النص»[34].

وللتدقيق أكثر في مفهوم النص المترابط عند الناقد لا بأس من أن نقف على مفهومين آخرين يظلان في وشائج متصلة بالنص من جهة، وتطور هذا الأخير (النص) الذي يفضي إلى النص المترابط من جهة أخرى، ونقصد بذلك مفهومي «التعلق النصي» و«الترابط النصي». ولنا أن نوضح ذلك عبر الخطاطة الآتية:



تحديد المفاهيم

يتبين من خلال هذه الخطاطة أن الترابط سمة جوهرية توجد في النص المكتوب كما توجد في النص المترابط، غير أن أشكال تجليها تختلف من نص إلى آخر، ووسائطها اللغوية تختلف من مجال إلى آخر، فإذا كانت اللغة التلفظية الخطية والمكتوبة تحضر في التعلق النصي فإن الأمر يختلف في النص الإلكتروني والنص الرقمي، إذ لا يقتصر التعبير على اللغة التلفظية، بل يتوسل بعلامات وأيقونات تخلخل خطية النص، وتفتحه على احتمالات قرائية جديدة، الأمر الذي دعا الناقد إلى التمييز بين القارئ الكريم في النص المكتوب والقارئ الجوال والمبحر في النص الإلكتروني والمترابط. وبذلك يحقق الإبحار إبدالا آخر لفعل القراءة مع تطور تصورنا للنص في علاقته بالحاسوب والشبكة العنكبوتية.

النص المترابط .. السيرورة والصيرورة

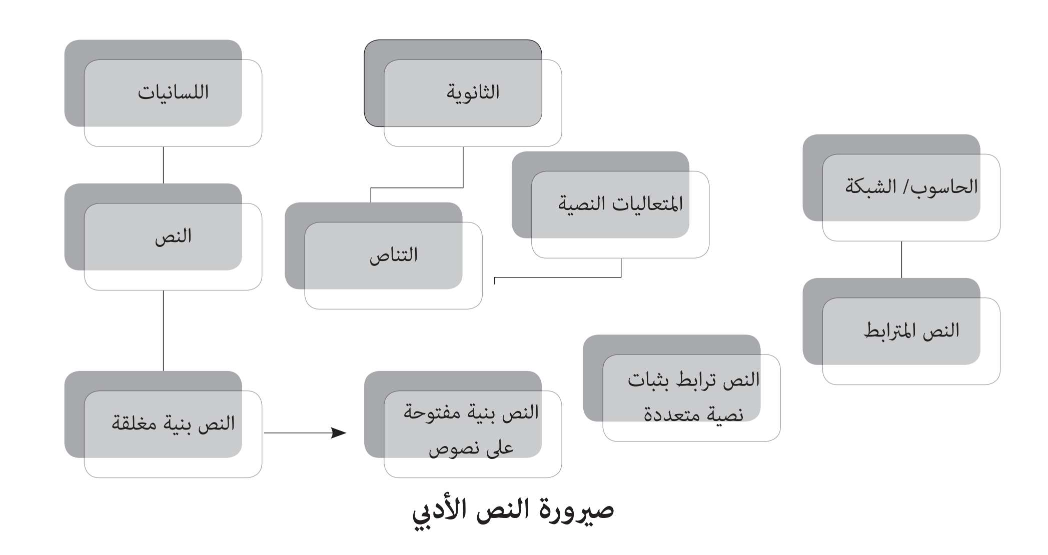
ونحن نتحدث عن صيرورة تحول مفهوم النص حتى غدا نصا مترابطا نقف عند السيرورة التاريخية التي أدت إلى تطوره عبر مراحل، انطلاقا من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الرقمية مرورا بمرحلتي الكتابة والطباعة، ولنا أن نوضح ذلك على النحو الآتي:

اللسان	اليد	المطبعة	الحاسوب
الكلام	الخط	الرقن	البرمجيات
الراوي	الناسخ/ الخطاط	الراقن/ المنضد	المبرمج
النقل	التدوين/ التخطيط	الطبع/ التحقيق	المعاينة
الذاكرة	المصنفات/ المخطوطات	الكتاب المطبوع	النص الرقمي
الشفاهية ←	الكتابية ←	الطباعية ←	الرقمية

سيرورة تطور النص الأدبي

نفهم من خلال المسار التطوري للنص أن «النص المترابط» مفهوم جديد ظهر نتيجة تطور مفهوم النص نظرا إلى اقترانه بالوسيط الجديد «الحاسوب»، والفضاء الشبكي الذي سمح بتبلوره سواء في صيغته الإلكترونية أو الرقمية. ويستدعي تشكله قرائن أخرى نجملها في: المبدع الرقمي، والمبرمج، والحاسوب، والقارئ الجوال/ المبحر.

ويدعونا الحديث عن صيرورة تحول مفهوم «النص» إلى تتبع تطور نظرية النص مع البنيوية واللسانيات والدراسات الحديثة التي اهتمت بالسرد في مختلف تجلياته، ولنا أن نظهر هذا التحول عبر خمس محطات أساسية تقابلها خمسة مفاهيم نصية:



صيرورة النص الأدبي

نستنتج من خلال هذه الخطاطة أن مقاربة «النص» عليها أن تتم عبر مستويين متقابلين، هما:

النص المقروء	#	النص المعاين
النص	#	النص المترابط
تناظري	#	رقمي
سكوني	#	دينامي
القراءة	#	الإبحار
الخطية	#	اللاخطية
البنيات/ العلاقات	#	الروابط/ العقد

يكسر النص المترابط البنية الثابتة للنص المقروء التقليدي، ويصبح محكوما بقواعد أخرى تقوم على التشظي، وعلى البنية الشذرية؛ إذ تتحدد داخله «معينات» تسمح لنا بالانتقال إلى الشذرات النصية المختلفة بمجرد تنشيطها بالنقر عليها بواسطة الفأرة. وكلما قمنا بعملية التنشيط هذه وقفنا على بنيات نصية جديدة من خلال نوافذ جديدة، وهي تتضمن بدورها «معينات» تستدعي التنشيط. وهكذا نجد أنفسنا كلما تقدمنا في مواصلة فتح النوافذ الجديدة، نبتعد عن نقطة الانطلاق الشيء الذي يدخلنا في دوامة أو «متاهات»[35].

النص المترابط .. المقاصد

يندرج تفكير الناقد سعيد يقطين في النص المترابط ضمن نسق ثقافي يدعو الثقافة العربية إلى أن تساير روح العصر، تحديدا العصر الإلكتروني عبر «توظيف تكنولوجيا جديدة (وسائط جديدة) في العمل الثقافي وسواه من المجالات الحيوية في الحياة العربية العامة وأي تأخر في التفكير فيه، والعمل الجاد من أجل تحقيقه لا يمكن إلا أن يضاعف من تأخرنا الثقافي»[36]، ولا يمكن تحقق هذا الرهان إلا عبر تمثل روح هذا العصر، وليس فقط الاكتفاء بأدواته، والانبهار بوسائطه.

عبر الوعي بهذا الرهان يحقق النص المترابط مقاصد ثقافية ونصية وجمالية، نذكر منها:

- إنتاج أدب جديد، ينفتح على تكنولوجيا الإعلام والتواصل.
- تجديد الوعي بالنص والإبداع والنقد.
- تحسيب النص العربي سيخلق إبدالات جديدة في فعل القراءة والتلقي، وذلك باستخدام مفاهيم جديدة قادرة على وصف الظواهر النصية قديمها وحديثها.
- تطوير الكتابة العربية كي تنتقل من الكتابة الاستطرادية إلى الكتابة المنظمة والمبنية.
- مد الجسور بين الأدب التقليدي والأدب الرقمي من خلال عملية الارتداد من النص إلى النص المترابط، ثم من النص المترابط إلى النص، ويظل «الترابط» هو السمة الجوهرية بين العمليتين، والإمساك بها قادر على تجديد إنتاج النص، وتطوير عملية تلقيه.
- السعي إلى تقديم أوليات تصور متكامل لنظرية أدبية رقمية.

3 - 1 - الرواية العربية والسرديات والنقد السردي

يندرج في هذا المحور كتابان أساسيان هما: «قضايا الرواية العربية الجديدة»[37]، و«السرديات والتحليل السردي»[38] نظرا إلى هيمنة التوجه النقدي المسكون بهواجس الاشتغال السردي، وخفوت التطبيقات النصية والتحليلات التقنية، لذلك نصادف في هذين العملين شخصية «الناقد» وليس شخصية «الدارس».

3 - 1 - 1 - قضايا الرواية والسرديات

يحتل كتاب «قضايا الرواية العربية الجديدة» مكانة مهمة ضمن المسار النقدي الذي رسمه الناقد سعيد يقطين، لأنه:

- يدافع عن أطروحة مهمة تجعل من السرد ديوانا للعرب.
- يراهن بشكل مستمر على التفكير في السرد بتجنيسه، وكتابة تاريخه، وجمع مواده.
- يشتغل في تجل من تجليات السرد العربي الحديث: الرواية العربية.

- يقارب هذا النوع السردي في علاقته بتطور السرد العربي شفهيا كان، أو مكتوبا، أو رقميا.
- يستثمر «السرديات» بوصفها مقاربة منهجية منفتحة، لا تنحصر في نوع سردي محدد ولكنها قابلة أن تستنطق سرودا متنوعة قديمة أو حديثة، مختلفة القنوات التعبيرية والوسائط التوصيلية.
- يتضمن قضايا وأسئلة شكلت المادة الأساس للبحث، وحفزت الناقد أكثر على تعميق النظر في المتن العربي، وإعادة معالجته علميا وموضوعيا.

يمثل كتاب «قضايا الرواية الجديدة» إذن، امتدادا للأبحاث النقدية السابقة؛ إذ من جهة مثلت الرواية تطورا للسرد العربي بدءا بالسرد المجلسي انتهاءً بالرواية المترابطة، مرورا بالسرد الكتابي والرواية، وشكلت جسرا نوعيا لأنواع سردية قريبة منها القصة القصيرة والقصة القصيرة جدا، من جهة أخرى. من هذا المنطلق، يظل الناقد سعيد يقطين مشدودا إلى دراسة المتن السردي قصة، وخطابا، ونصا باعتباره بنية منفتحة على محيطها الثقافي والتاريخي والاجتماعي، ومنفتحة أيضا على سياقات معرفية جديدة ومتطورة: العالم الرقمي، والوسائط الحديثة.

أ - دوافع التأليف

تتعدد بواعث إعداد هذا الكتاب النقدي، ويمكن إجمالها في أمرين:

1 - متابعة الناقد للتراكم الروائي العربي منذ ثلاثة عقود، دفعه إلى تكوين رؤية شمولية حول أهم إشكالات الرواية، ومختلف مقوماتها وخصائصها الفنية والجمالية.

2 - جمع مقالات شارك بها الناقد في لقاءات عربية ودولية تهم الرواية العربية، وإن تفرقت موضوعاتها، وابتعدت المسافات الزمنية بينها فإنها لا تخرج عن مشروعه النقدي، وصرح بذلك في تمهيد الكتاب بقوله: «لذلك لا تكون استجابتي لها ومشاركتي فيها إلا بناء على كون أحد المحاور المقترحة يتماشى مع سؤال أطرحه أو موضوع أفكر فيه. وحين يقر قراري على المشاركة، فلا يكون ذلك إلا بموقعتي الموضوع المختار ضمن حلقة من موضوعات أشتغل بها وأنجزتها أو هي قيد الإنجاز»[39].

ب - من حيث الموضوع

يفصل الناقد في قضايا الرواية العربية الجديدة بين صنفين: صنف يرتبط بوجودها الذاتي، وبخصوصيتها التعبيرية والجمالية، وصنف لصيق بوجودها الموضوعي في تلازمه مع قضايا المجتمع العربي بمختلف عوالمه وقضاياه، وقد وسم الناقد الرواية العربية بالجديدة تحديدا؛ لأنه ركز على حقبة تاريخية ممتدة من أواخر القرن التاسع عشر إلى الآن، وفيها ربط الرواية بمرحلتين: مرحلة

النشأة والتطور، تمتد من بدايات القرن العشرين إلى أواسطه، ثم المرحلة الجديدة، تبدأ من الستينيات إلى الآن، وفيها تخلصت الرواية «من بحثها الدائب عن هوية متميزة بالقياس إلى بقية أشكال التعبير الأخرى، واختطت لنفسها مسارا مفتوحا على التجديد والتجريب، بعد أن صارت تجربة ذات وجود، وهي تواصل اختراق الحدود»[40].

ووفقا لهذين التصنيفين احتوى الكتاب على تسعة فصول، إن أردنا إعادة تبويبها لن تخرج عن أربعة إطارات:

1 - **الرواية وقضية التجنيس:** في هذا المحور ركز الناقد على دراسة نشأة الرواية العربية في سياق تطور السرد العربي بدءا من السرد المجلسي، إلى الرواية المترابطة عبورا بالسرد المكتوب (الرواية)، بغرض الوقوف على آليات ظهور الأنواع السردية وتطورها، والعلاقات التي يمكن أن تنسج فيما بينها. وعليه، تطرق إلى العلاقة بين الرواية والقصة القصيرة وأبرزها في «كون القصة هي في آن واحد: أم الرواية وأختها. فهي أمها لأن الرواية لا يمكنها أن تتشكل إلا من «رحم» القصة القصيرة جنسيا. وهي أختها عندما تستقل كل منهما بذاتها»[41]، كما تطرق في فصل من فصول الكتاب إلى نشأة وتطور الرواية العربية، تطور يُقر الناقد بأنه محجوز في غياب المواكبة النقدية والقرائية، والمتابعة الإعلامية. وأشار أيضا إلى إشكال غياب الوعي بأصناف الرواية: الرواية البوليسية، والرواية التاريخية، والرواية السيرية، ورواية الخيال العلمي وغيرها من الأنواع الروائية مقارنة مع الغرب. الشيء الذي أدى إلى غياب كُتاب متخصصين فيها، وأدى في بعض الأحيان إلى الكتابة من خارج قواعد النوع الروائي.

2 - **أساليب وتقنيات الرواية:** لا يفوت الناقد أن يقف على خصائص الكتابة الروائية لأنه لا يمكن الارتهان إلى الموضوعات والمعاني فقط، وإنما النظر إلى الكتابة باعتبارها تقنية وخطابا أيضا، فميز بين ثلاثة أنماط من السرود في الرواية، وقابل كل نمط بصنف من تجليات الرواية:

- السرد المحكم/ الرواية التي اعتمدت على السرد الخطي التصاعدي الذي يبدو فيه منطقُ القصة الداخلي منطقَ الواقع.
- السرد المتقطع/ اللارواية.
- السرد المرسَل/ الميتارواية.

يُعزى النمطان الأخيران إلى مرحلة التجريب في الكتابة الروائية، حيث بدت المادة الحكائية، أي القصة في «السرد المتقطع» قصة مفكّكة، أما في «السرد المرسَل» فلا وجود لها نتيجة خلخلة الروائي للعالم الروائي في بحثه المستمر عن المعنى. وتبقى الرواية المترابطة مستفيدة من مختلف التقنيات التي وظفها تاريخ السرد، منفتحة على تعدد الوسائط المترابطة.

وفي التقنية الأسلوبية كذلك، ميز الناقد في الميتاروائي بين شكلين: الميتاروائي الخاص: يأتي على شكل بنيات نصية صغرى ترتبط بإحدى البنيات النصية الأساسية وتُقيم معها علاقة خاصة أينما وجدت تلك البنية الأساسية. والميتاروائي العام: يأتي على شكل بنية نصية كبرى لها شبه استقلال عن بنية نصية أصلية[42]. ويهدف الشكل الأول إلى نقد بنية السرد التقليدي، وتقديم شكل جديد، في حين يهدف الشكل الثاني إلى تصحيح وتقويم ما قدمه الروائي أو ملء ثغرات تركها الراوي عمدا.

ومن التقنيات التي ركز عليها الناقد في أثناء مقاربته للمتن الروائي العربي دراسة الزمن في علاقته بالسلطة، محاولا استجلاء صورها من خلال الحاكم الذي فرض زمنا خاصا في الرواية العربية هو زمن القمع والتعسف، بينما تعلق زمن الانتظار بمظاهر البيروقراطية. وأكد في نهاية تحليله أن الرواية العربية استطاعت أن تجسد تجليات السلطة بفنية عالية بعيدا عن المباشرة والمجانية.

3 - **الرواية التاريخية ورواية الأطروحة:** حاول الناقد من خلال هذين المحورين أن يحدد معالم الكتابة الروائية عبر:

أ - استجلاء خصائص الرواية التاريخية باعتبارها تنهض على أساس مادة تاريخية، تقدم وفق قواعد الخطاب الروائي، ولتحديدها عمد إلى التمييز في المادة الحكائية، والمرجعية، وقانون الكتابة بين الوقوع والاحتمال كي يخلص إلى أن ما يحدد الرواية التاريخية هو قانون المطابقة، بمقتضاه يرمي الروائي إلى الإيماء بتاريخية ما يحكي، بينما تتأسس الرواية الواقعية على مبدأ المشابهة، والمصادفة الواقعية.

ب - رفض الناقد تصنيف الرواية وفق الجنس: الذكورة والأنوثة، ولا يرجع أساس المفاضلة إلى الجنس أو النوع، بل إلى القيمة الفنية والجمالية التي يفرضها العمل الأدبي باعتباره - قبل كل شيء - إبداعا إنسانيا، ويقدم بديلا يسميه بالرواية الأطروحة ويقصد بها: الكتابة التي تنطلق من المرأة ذاتا وموضوعا للكتابة. وقد اشتغل على رواية «طريق الحرير» لرجاء عالم لإظهار اختلاف لغتها وطريقتها الأسلوبية في الكتابة عما طرحه النقد النسائي من تنظيرات وقواعد أُسست في تربة النقد الغربي، ووجدت امتدادا لها في النقد العربي.

4 - **الرواية المترابطة:** ختم الناقد كتابه بالحديث عن تطور الرواية العربية في خضم تطور الوسائط والتكنولوجيا. الشيء الذي دفعه إلى إعادة النظر، وبعمق، في تطور السرد العربي من الشفهي إلى الرقمي مرورا بالكتابي، محددا شروط وحدود كل ممارسة في علاقتها بالوسيط الذي اتكأت عليه.

يمكن القول: إن كتاب «قضايا الرواية الجديدة» من خلال ما سبق ذكره من محاور، قد درس الرواية العربية الجديدة من زاويتين أساسيتين: الأولى؛ تنظر إلى الرواية في سياق نظرية الأدب

عبر ربطها بتاريخ تطور السرد العربي ووسائطه، ثم دراستها في علاقتها بالأنواع السردية الأخرى. ومن زاوية أخرى؛ تقارب الرواية في سياق سؤال الجمالية والفنية عبر التركيز على خصائص الكتابة النسائية، وطرق تشكل خطاب السلطة، وأنواع السرد في الرواية العربية: المحكم، والمتقطع، والمرسَل.

جـ - من حيث المنهج

لا تنحصر أهمية الدراسة في جدة الموضوع وطبيعته، بل تتعداهما إلى دقة الأدوات التي قارب بها الناقد الموضوع؛ إذ استطاع أن يخلق منظومة متكاملة من المفاهيم النقدية استعان بها لمعالجة مختلف قضايا الرواية الجديدة، وفي اختياره لهذه المفاهيم لم يخرج عن السرديات البنيوية كما تبلورت من خلال الاتجاه البويطيقي، ويكون بذلك سعيد يقطين مخلصا للسرديات باعتبارها السبيل الأنجح الذي يسمح له بالمقاربة العلمية والموضوعية للسرد العربي، لذلك نجده اشتغل على مبدأ «المقولات»، وهو يختار السرد جنسا كليا عاما، والقصة والرواية تجليا نوعيا له، وقارب الرواية من جهة كونها «قصة»، فدرس المتن الحكائي من حيث الأحداث، والشخصيات، والفضاء، والزمن كما هو الشأن عند دراسته لتجليات السلطة وصور الحاكم، ودرس «الخطاب» في أثناء رصده أساليب السرد الروائي العربي باعتماد تقنيتي الزمن والصيغة، كما تطرق إلى «النص» وهو يعالج الرواية باعتبارها نصا روائيا من جهة، ونصا ثقافيا مفتوحا على قضايا المجتمع العربي، ومنفتحا على الوسائط المتطورة من جهة أخرى.

هكذا يمكن القول: إن الناقد وهو ينتقل في المقاربة من القصة إلى النص مرورا بالخطاب لم يظل رهين السرديات الحصرية، بل انفتح على سرديات توسيعية تغرف من نظرية التلقي، والنقد الثقافي، والأنثروبولوجيا، والتكنولوجيا، والإعلام... ومن ثمَّ استفاد «من مختلف الأدبيات السردية التي اعتمدها في تعميق أسئلة القراءة وتحديد موضوع النظرية السردية بطموح علمي متفتح»[43] أكثر من ذلك، يمكن القول بأن الناقد شكل لنفسه معجما خاصا في المقاربة السردية، معجم مثّل بصمة ثابتة ومتفردة في مسار النقد السردي المغربي والعربي.

د - من حيث المقاصد

إن الوعي بمقاصد الدراسة لا يختلف عن الدقة العلمية والمنهجية التي اتصف بها الناقد، إذ ما من كتاب أصدره إلا وشدد على وضوح الأهداف والمرامي بدعوى تأسيس وعي جديد بالتراث من جهة، وطرح أسئلة جديدة تجعل السرد منفتحا على القضايا المستقبلية من جهة أخرى. من هذه الزاوية ارتبطت مرامي كتاب «قضايا الرواية الجديدة» بتحقيق رغبتين اثنتين:

– **الأولى:** تسليط الضوء على بعض قضايا الرواية العربية التي كانت مغيبة في الحقل النقدي.

– **الثانية:** الدعوة إلى ضرورة الانكباب على الرواية العربية من منظورات أخرى بغاية تعميق الفهم بأهم قضاياها التي هي جزء من قضايا المجتمع العربي.

وقد التزم الناقد بهاتين الرغبتين؛ مما حدا به نحو استخلاص قضايا جوهرية تخص الرواية، رتبها على النحو الآتي:

1 - محدودية قراءة الرواية العربية والمغربية، وترجع الأسباب إلى تخلف مناهج التدريس بالثانوي والجامعة، وعدم مسايرة الإعلام للرواية كي يجعلها حاضرة دائما، وأخيرا تأخر وعينا النقدي بالرواية.

2 - سقوط الرواية العربية في الاستسهال نتيجة الاستعجال في الإصدار مما يجعلها ضعيفة لغويا، ومملوءة بالأخطاء النحوية والأسلوبية مع غياب البعد الفني بسبب تكرار الموضوعات.

3 - ضرورة مراعاة الخصوصية النوعية، فإذا حضر قارئ يعشق الرواية الواقعية فحتما هناك آخر يرغب في الرواية الفانتازية أو البوليسية أو العجائبية؛ لهذا وجب انفتاح الرواية على أنواع روائية أخرى.

4 - ضرورة انفتاح الرواية على مختلف الوسائط: المكتوبة، والسمعية، والبصرية، والرقمية، واستثمارها بطريقة فنية وجمالية.

هذه بعض القضايا التي أشركنا فيها الناقد، غير أن هناك قضايا كثيرة تطرحها الرواية التي صار وجودها مشروطا «بالتعرف على حدودها التي تقيدها وتحول دون انخراطها في العصر الحديث، وإذا ما نجحت في إدراك وجودها في تفاعل مع الوجود الاجتماعي، تمكنت من تمثل حدودها التي تدفعها على الإبداع بلا حدود»[(44)].

3 - 2 - 1 - السرديات والنقد السردي

يمثل كتاب «السرديات والتحليل السردي» لبنة مركزية في تثبيت دعائم «السرديات» باعتبارها علما يعنى بالخطاب الحكائي خطابا وقصة ونصا، وباعتبارها مدخلا رئيسا للنظر إلى الإبداع السردي من خلفية علمية تدعو إلى التفكير في الأدب عامة والسرد خاصة في سياق «المعرفة العلمية» ذات الأسس النظرية والدقة المنهجية، لذلك يرمي هذا الكتاب إلى:

– تكريس السرديات مجالا واختصاصا علميا لتحليل السرد العربي بمختلف أنواعه وتجلياته، قديما وحديثا.

– تعميق الفهم بالسرديات على المستوى النظري، بتقديم معرفة دقيقة وشاملة عن أهم إنجازاتها، ومفاهيمها، وقضاياها، وإشكالاتها.

قسم الناقد الكتاب إلى بابين: خصّ الباب الأول بالحديث عن السرديات باعتبارها مشروعا علميا، وذلك بتحديد مقومات «علمية» السرديات التي حصرها في:

1 - **العلم:** تتحقق معالمه بشروط ثلاثة: تحديد اسم العلم، وإبراز موقعه ضمن بقية الاختصاصات القريبة والبعيدة، وتحديد تاريخ ميلاد هذا الاختصاص وجذوره التاريخية وآفاقه المستقبلية.

2 - **الموضوع:** تحديد موضوع السرديات، فإذا كان موضوع البويطيقا هو «الأدبية» فإن موضوع السرديات هو «السردية».

3 - **الخلفيات:** إن مصادر الاختلاف في تحديد الموضوع وضبط مصطلحاته ومكوناته يعود إلى اختلاف الخلفيات التي انطلق منها كل دارس أو باحث: خلفية فلسفية، أو بلاغية أو أسلوبية، أو نفسية.

4 - **المقاصد:** يسهم اختلاف الأبعاد والمرامي في تباين المفاهيم ومعانيها.

وفي غياب هذه المقومات لا نكون أمام «السرديات»، بل «النقد السردي» الذي يعد ممارسة تطبيقية للنظريات التي تخلص إليها «السرديات»، وفي هذا الصدد يرى الناقد أن الملائم لـ «النقد السردي» هو أن يسهم بشكل كبير في تطوير «السرديات»، إذ «إنه لا يمكننا الحديث عن نظرية سردية من دون ممارسة سردية، ولا ممارسة سردية من دون نظرية سردية»[45].

وفي إطار الإحاطة الدقيقة بالسرديات، يقف الناقد عند تجارب واجتهادات بعض الباحثين الغربيين المتخصصين في السرد بدءًا من مرحلة التأسيس مع جيرار جينيت وانتهاءً بمرحلة التطوير مع نموذجين هما: ميك بال ولينتفلت. ويتمثل الهدف من وراء هذه الوقفة في إبراز الدور الذي اضطلعوا به في تطوير البحث السردي وفق ضرورات العصر ومقتضيات التطور المعرفي، وفي إظهار مدى إسهامهم في تعميق النقاش السردي العلمي بشأن مفاهيم وقضايا تتصل بالنظرية السردية والنقد السردي، مراعيا في ذلك الأنساق النظرية التي شكلت فكر كل باحث والخلفيات والمقاصد التي سعى إلى تحقيقها، مع تقديم الناقد ملاحظات وتعقيبات على بعض التصورات، داعيا إلى خلق قراءة معرفية وإيبستمولوجية يتوخى منها «الإمساك بالرؤية العامة التي تتحكم في عمل السرديين وهم ينخرطون بوعي ومسؤولية في تطوير السرديات، إننا نريد الإمساك بــ «الروح» التي يشتغلون بها. وهم يفكرون في السرديات لنعرف بعمق آليات تفكيرهم في الموضوع وإجراءات تحليلهم واختياراتهم المنهجية والنظرية الخاصة والعامة»[46].

بعد الحديث عن السرديات الغربية في الباب الأول، ينتقل الناقد في الباب الثاني إلى الحديث عن السرديات في التجربة العربية، وإبراز دورها في تطوير الممارسة النقدية العربية، مع طرح المشكلات والعوائق التي تحول دون الاستثمار الجيد لانتقال السرديات من الغرب إلى الفكر

النقدي العربي، ويعزو ذلك إلى سمة «النقل» التي ميزت رحلة النظريات السردية إلى العالم العربي، حيث يسود الاختلاف في البنيات الثقافية والتاريخية. ويقف الناقد عند معوقات الاستفادة من النقل بحصره في: الترجمة وما يستبعها من تعدد لغوي، وتعدد مرجعي، وعائق التحليل/ التطبيق الذي يبنى على الاختزال والتبسيط أمام عدم القدرة على استيعاب وفهم النظريات السردية وحدودها وقواعدها وآفاقها.

وينهي الناقد طرحه النقدي ببدائل تسمح بالتفاعل الجدي مع النظريات السردية، يلخصها في ثلاثة أسس:

أ - الإيمان بالبعد العلمي الذي تمثله وتنتهجه.

ب - التمييز بين المعارف والنظريات، ولا يتحقق ذلك إلا بممارسة القراءة الدقيقة والاستيعاب الجيد.

جـ - العمل على تأسيس «علوم» خاصة، تتصل بهذا العلم أو ذاك لتأطير الاجتهادات التي تتفاعل معها(47).

وأمام أهمية المصطلح السردي، وضرورة ضبطه بالموضوع ومجاله يرى الناقد أن المصطلح السردي في الدراسات العربية يشكو من أمرين نتيجة الترجمة: يرتبط الأول بالاشتراك اللفظي والاختلاف الاصطلاحي. ويرتبط الثاني بالاختلاف اللفظي والاشتراك الاصطلاحي. وللخروج من هذا المأزق، يقترح مقومين يفترض توافرهما لدى الدارس في علاقته بالمصطلح السردي: يؤسس الأول على المعرفة السردية عبر تحقق معرفة بالخلفية الاصطلاحية، وإدراك خصوصيتها وفق الاختصاص الذي تستغل في نطاقه، ويبنى الثاني على الإبداع السردي عبر توليد المصطلح بما يتناسب ودلالته في سياقاته النظرية، ويراعى في هذا التوليد ثلاثة شروط مركزية هي: جمالية المصطلح، وطواعيته، وأصالته.

يعود قلق الناقد من نقل «السرديات الغربية» إلى الحقل النقدي العربي إلى الخلط الذي يمكن أن نقع فيه بين «النقد السردي» و«السرديات»؛ لأننا في الغالب نمارس النقد السردي وليس السرديات، لذلك تظل معظم الدراسات منحصرة في الشق التحليلي والتطبيقي المختزل والبسيط من دون أن تطور الدرس السردي، ويرجع تحقق «سرديات عربية» إلى دراية أصحاب السرديات بالمعرفة السردية وفي الآن نفسه، إبداعهم سرديات جديدة من داخل التربة العربية، لذلك يدعو الناقد إلى تطوير البحث السردي في الجامعات العربية، وإلى اشتغال الباحث ضمن مشروع سردي يعي مرجعياته، ويضبط حدوده، ويستشرف آفاقه.

3 - التفكير في الأدب والفكر الأدبي

يشكل الكتابان «الأدب والمؤسسة»[48] و«الفكر الأدبي العربي»[49] اتجاها جديدا في مسار الناقد سعيد يقطين، إذ نلمس من خلالهما الناقد/ المفكر، الناقد/ المثقف، وليس الناقد الأدبي حيث يربط في الكتاب الأول الأدب العربي بمختلف المتغيرات التي يشهدها العصر من تطور معرفي، وتقدم تكنولوجي، وقضايا مستجدة اجتماعية وسياسية، وتنوع الوسائط الثقافية والمؤسسات المعرفية والأدبية، فعمل على تشخيص واقع حال الأدب في علاقته بمحيطه الداخلي والخارجي، من أجل بلورة رؤية جديدة للتفكير والبحث في مسارات جديدة لهذه العلاقة كي تبدو أكثر إنتاجية وذات جدوى قيمي ومعرفي، ويصبح للأدب دوره المتميز في الحياة وفي خلق رؤى جديدة للذات والمجتمع، ويصبح للعمل الثقافي أيضا حضوره في الحياة العامة.

لقد استبق الناقد الحديث عن أسئلة الأدب وأسئلة العلم الأدبي في كتابه «الأدب والمؤسسة»؛ آخذا بعين الاعتبار الطبيعة المزدوجة للأدب من جهة «كونه خطابا له خصوصيته البنيوية الذاتية التي تميزه عن غيره من الخطابات، ومن جهة ثانية، بكونه نصا منفتحا على الإنسان والمجتمع، وهذا ما تعنى به العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية»[50]. وطور هذا النقاش بعمق في كتابه الأخير «الفكر الأدبي العربي»؛ إذ ظل مسكونا بهاجس «علمية الأدب»، فعمد إلى إعادة النظر في الأدب منذ عصر النهضة إلى الآن، سواء في الآداب الغربية أو في الفكر العربي بغاية تكوين «رؤية تاريخية للتطور نفهم بمقتضاها كيف تطورت الأفكار الأدبية (عالميا)، ومدى انعكاسها على تصورنا للأدب وآليات تفكيرنا فيه، لتصحيح المسار، وتغيير الرؤية، واستشراف آفاق جديدة للمستقبل»[51].

وفي هذا السياق، تأطرت أطروحة الناقد في هذا الكتاب بتحقيق مجموعة من المرامي، نجملها في:

- الدفاع عن الرؤية العلمية بانفتاح الفكر الأدبي على مختلف العلوم الإنسانية والنظريات المعرفية.
- تطور الفكر الأدبي العربي رهين بتطور الأبحاث داخل حقول المعرفة الإنسانية.
- الدفاع عن مكانة الأدب في المجتمع؛ لأن التطور الحقيقي للذات والمجتمع رهين بالتطورين الأدبي والثقافي.
- انفتاح الفكر الأدبي العربي على التكنولوجيا الجديدة والتواصل من أجل تعميق الثقافة الرقمية والإبداع الرقمي.

وإذا كان الناقد قد اقترح في «السرديات العربية» مفهوم «السرد» بوصفه مفهوما جامعا لمختلف الأجناس والأنواع والأنماط التي عرفها ويعرفها السرد العربي فإنه يقترح في «الممارسة

النقدية العربية» مفهوم «الفكر الأدبي»، وليس النقد الأدبي، ويعلل ذلك بقوله: «لأني أرى أن «النقد الأدبي» قاصر عن الإلمام بكل ما يتعلق بالتفكير في الأدب (باعتباره إبداعا) وبالاشتغال به لأنه يتصل بجزء بسيط من التفكير والممارسة المتصلين بالأدب. ولذلك أرى من الضروري استجماع مختلف أنماط التفكير في الأدب وممارسة التطبيق عليه في مفهوم عام وجامع هو «الفكر الأدبي. لم أستعمل «النظرية الأدبية» ولا «النقد الأدبي» ولا «العلم الأدبي» ولا «فلسفة الأدب» ولا «الدراسات الأدبية»؛ لأني أرى أن الفكر الأدبي يجب أن يتسع لكل هذه الممارسات لأنها جميعا وليدة صيرورة من التفكير في الأدب وتحليله وتفسيره وتقويمه وتأويله»[52]. ومن خلال هذا التعريف يتبين أن الناقد يريد أن يجمع بين مستويين كبيرين من الممارسة الفكرية: «النقد الأدبي» و«العلم الأدبي».

4 - قراءة في دينامية المشروع .. الخلفيات والمقاصد

يدفعنا هذا التتبع النظري والتحليلي لتجربة الناقد سعيد يقطين إلى تأكيد أمر أساسي يتمثل في وعيه المسؤول تجاه البحث العلمي/ الأكاديمي الذي يشتغل فيه باعتباره ناقدا تارة، وباعتباره منظِّرا تارة أخرى؛ لأنه وهو يعمل في إطار «الحقل السردي» نظر إليه من جانبين: الجانب البنيوي الصرف بكونه خطابا وقصة، ومن جانبه الإنتاجي بكونه بنية نصية قادرة على الانفتاح على علوم أخرى مجاورة أو بعيدة، وضمن الجانبين لا يتوارى صوت المفكر/ المثقف الذي يربط قضايا السرد العربي بقضايا الأدب من جهة، وبقضايا المجتمع والثقافة من جهة أخرى.

وفي تشكل شخصية «الأكاديمي» و«الناقد» و«المنظِّر» عوامل عديدة، نبرز منها:

1 - **الخلفية المعرفية:** لقد نهل الناقد من حقول معرفية متعددة انطلاقا من اجتهادات الشكلانيين الروس واشتغالهم بـ «أدبية» النص في إطار «البويطيقا» الجديدة، كما تأثر بالسرديات الفرنسية لكل من تودوروف وبارت وجينيت، وامتح من سيميوطيقا السرد مع جريماس والنظريات النصية (جوليا كريستيفا، وجينيت فاولر وفان ديك وغيرهم)، وسوسيولوجيا النص الأدبي (بيير زيما، وجوليا كريستيفا وآخرون). إن نقل الناقد تصورات هؤلاء الباحثين لا يعني التقليد والمحاكاة بقدر ما كان توظيفه المصطلحات والمفاهيم يتخذ طابع المرونة أو ما أسماه الناقد «روح الممارسة العلمية»، بما ينسجم مع النصوص السردية التي استثمرها.

2 - **الإيمان بالتخصص:** إن الناقد يعي دقة الموضوع (السرديات) ويعرف المجال (الأدب)، ويحدد المنهج (السرديات البنيوية والسرديات النصية والسوسيوسرديات، والسرديات الوسائطية). ونعزو هذا الوضوح إلى إيمانه الشديد بالتخصص في البحث العلمي كي يحقق الباحث أهدافه ومقاصده وهو يضبط الموضوع وأدواته ومجاله.

3 - **الإنتاج المعرفي:** عبر تراكم الخلفيات المعرفية والمرجعيات النظرية وتآلفها مع الإيمان بالتخصص يأتي التوليد المعرفي؛ إذ تميز مشروع الناقد بإنتاج جديد يطور نظرية الأدب العربي، ويتعلق الأمر بالأجناس الأدبية، كما أعاد التفكير في الممارسة النقدية باقتراحه الفكر الأدبي، وباقتراحه الحكائية (سيميوطيقا السرد) مقابل «السردية» (السرديات).

يهدف الناقد عبر هذه الخلفيات التي استند عليها في مشروعه إلى تحقيق الأهداف الآتية:

أ - **مبدأ التدرج:** يتجلى هذا المبدأ في الانطلاق من الخاص إلى العام، من الخطاب إلى النص، من السرديات الحصرية إلى السرديات التوسيعية، من المجال الأدبي إلى المجال الفكري، من البنيات إلى الأنساق، من الناقد السردي إلى المنظِّر السردي، من الناقد الأدبي إلى الناقد العالم.

ب - **مبدأ العلمية:** لا يمكن تحقق هذا المبدأ إلا عبر الوعي بالعوامل الأساسية التي تسهم في تكوين شخصية الأكاديمي الناقد أو العالم (الخلفية المعرفية/ التخصص/ الإنتاج المعرفي)، وحسن استثمار هذه العوامل بما يسمح بمساءلة علمية متجددة للنصوص السردية (القديمة والحديثة)، وبما يوفر من أدوات جديدة تتفاعل مع هذه النصوص كي تنتج معرفة أخرى تجريدية وتنظيرية. يخول هذا المبدأ علاقة ارتدادية بين النص والنظرية، وذلك بالانطلاق من النص للخلوص إلى النظرية، ثم الانطلاق من النظرية لاستثمارها في النص للتأكد من تحققها، وهكذا دواليك.

جـ - **مبدأ الانفتاح:** يهدف الناقد إلى توسيع مجال السرديات ليشمل توظيف التكنولوجيا والوسائط؛ إذ بـ «تحسيب» السرد العربي ستخلق بدائل جديدة في فعل القراءة والتلقي، وتتولد مفاهيم جديدة قادرة على وصف الظواهر النصية الرقمية. ويمكن بهذا المبدأ الانطلاق من «السرديات الرقمية» إلى خلق «نظرية أدبية رقميةّ».

د - **مبدأ الاستمرارية:** لكل مشروع نقدي بدايات وتطورات وامتدادات، وإذا كنا قد ركزنا على مرحلتي البدايات والتطور فإن في الامتدادات لا يمكننا إلا أن نؤكد استمرارية أعمال الناقد لأنها نابضة بالسؤال القلق، ومسكونة بالدهشة المعرفية من جهة، ولأنها قابلة للتطور والتجدد بتجدد الفكر الأدبي والعقل العربي من جهة أخرى. كما أن استمرار المشروع النقدي رهين بمسايرة الحفر في المدونات السردية الأدبية وغير الأدبية التي مازالت تحتاج إلى الاستقصاء والدراسة. يصرح الناقد باستمرارية مشروعه وتطور آفاقه بقوله: «إن هذا المشروع لايزال في طور الإنشاء، فتطوير سرديات الخطاب والنص من خلال السيرة الشعبية قيد الإعداد، كما أن البحث في الأنماط النصية من خلال السرد العربي لايزال مطروحا. وأقول الشيء نفسه في سردية الشعر العربي، وهي فكرة طرحتها في أواسط التسعينيات، ولم أنشر بخصوصها أي دراسة»[53].

هـ - مبدأ الشمولية: صحيح أن مشروع السرديات ابتدأ مع الناقد سعيد يقطين (تجربة فردية)، لكنه مشروع تحفه أسئلة شائكة، ويتوزع إلى شُعَب مختلفة، لن تتكفل التجربة الفردية بالحسم فيها، لهذا الغرض يؤكد الناقد أهمية المؤسسات والمختبرات والجامعات في تشكيل باحثين ينخرطون في البحث السردي بوعي علمي، عبر تكوين فرق علمية للبحث تؤسَّس على رؤية جديدة للعمل الجماعي وتقاليد البحث العلمي. ولتكون هذه الدعوة انطلاقا من البحث «السردي الذاتي» إلى «البحث السردي»:

القصة	الخطاب	النص
الجنس	النوع	النمط
الجنسية	النوعية	النمطية
الحكائية	السردية	النصية
المقولات الحكائية: - الحدث - الشخصية - المكان - الزمان	البنية الخطابية: - الصيغة - الزمن - التبئير	الانفتاح النصي: - السياق - التفاعل النصي - الأنساق - الترابط النصي
قال الراوي	القراءة والتجربة	الرواية والتراث النصي
ذخيرة العجائب	تحليل الخطاب	الانفتاح النصي
	الكلام والخبر	الأدب والمؤسسة
	السرد العربي	السرديات والتحليل السردي
	قضايا الرواية الجديدة	النص المترابط
		من النص إلى النص المترابط
		الفكر الأدبي العربي

خطاطة المشروع النقدي للناقد سعيد يقطين

يتبين من خلال هذا العرض المختصر لتجربة الناقد سعيد يقطين أننا أمام مشروع عميق ومتسع لا تسعه هذه الدراسة، وتبقى الغاية من رصدنا هذا المنجز هي تأكيد قضية جوهرية مفادها أن هناك مشاريع نقدية كبرى في المغرب تحتاج إلى المتابعة والتقصي، من ذلك: مشروع

الناقد عبدالفتاح كيليطو في مقاربة السرد القديم، ومشروع الناقد محمد مفتاح في تأويل النص التراثي السردي والشعري، ومشروع محمد العمري في البلاغة، ومحمد مشبال في البلاغة والحجاج، ومحمد بازي في التأويليات النصية...

5 - السرديات والتحليل السردي في النقد العربي

تعد السرديات منهجا حديث العهد في النقد العربي؛ إذ لم يظهر إلا في ثمانينيات القرن العشرين، في حين ظهر في الغرب في بداية خمسينيات القرن العشرين، وعلى الرغم من هذا التأخر الزمني فإنه صار من الصعب مواكبة الاجتهادات التي عرفها النقد السردي العربي؛ إذ لم يشكل مشروع الناقد سعيد يقطين المحطة الوحيدة في الاهتمام بالسرد والسرديات، بل توالت مقاربات أخرى استطاعت أن تتفاعل إيجابا بما يفد من الغرب من أجل مقاربة السرد العربي القديم منه والحديث، إذ لنا أن نستحضر مقاربات كل من: عبدالله إبراهيم وسيزا قاسم وعبدالمالك مرتاض وعبدالفتاح كيليطو وعبدالرحيم جيران وشرف الدين ماجدولين ومحمد القاضي ومحمد طرشونة وزهور كرام ونبيل سليمان وفاطمة البريكي وحسن المودن وشعيب حليفي... وغيرهم كثير.

وسنقف في هذا السياق عند نموذجين كي نقارن بينهما وبين تجربة الناقد سعيد يقطين، ونقصد بذلك:

- عبدالمالك مرتاض وتحليل الخطاب السردي.
- عبدالله إبراهيم والسردية العربية.

5 - 1 - عبدالمالك مرتاض وتحليل الخطاب السردي

لقد استفاد الناقد عبدالمالك مرتاض من المناهج الغربية في مقاربة النصوص السردية العربية محاولا تحديث النقد العربي بما يسمح بانفتاح المقاربة النصية على المنهج اللساني والمناهج ما بعد البنيوية، صرح بذلك قائلا: «ولولا طائفة من النقاد الثوريين الذين رفضوا أن يظل النقد على ما أقامه عليه تين ولانسون وبوف، وأقبلوا يبحثون في أمر هذا النص بشَرهٍ علمي عجيب، فأخذوا يقلبون أطواره على مقالب مختلفة، ومن هؤلاء الاجتماعيون النفسانيون والشكلانيون والبنيويون والتفكيكيون أو التشريحيون والسيميائيون، وفي أثناء كل ذلك الألسنيون والأسلوبيون...، لكان أمر النقد عامة، ودراسة النص الأدبي بخاصة انتهيا إلى باب مغلق لا ينفتح بأي مفتاح»[54]. يضعنا هذا التصريح أمام سؤال المنهج عند الناقد؛ إذ

لا يعترف بالمنهج الواحد بل بالمناهج المتعددة، يقول: «إن التعددية المنهجية أصبحت تشيع الآن في بعض المدارس النقدية الغربية، ونرى أن لا حرج في النهوض بتجارب جديدة تمضي في هذه السبيل بعد التخمة التي مُني بها النقد من جراء ابتلاعه المذهب تلو المذهب، خصوصا في هذا القرن، أي القرن العشرين»[55]. تختلف هذه الرؤية عما دعا إليه الناقد سعيد يقطين من ضرورة التخصص، والإخلاص لمنهج السرديات، والتجديد فيه بانفتاحه على علوم أخرى ومعارف متنوعة.

لا يمثل المنهج نقطة الاختلاف الوحيدة بين الناقدين، بل لنا أن نبين اختلافات أخرى، نذكر منها على سبيل التمثيل لا الحصر:

أ - الاختلاف في المقابل الاصطلاحي للفظة السرديات (Narratologie)؛ فإذا كان سعيد يقطين يقابلها بـ السرديات فإن عبدالمالك مرتاض يقابلها بمصطلح سردانية، جاء في كتاب «تحليل الخطاب السردي»، ما يدل على ذلك: «القارئ العربي لا يحتاج حول هذا المشكّل الروائي إلى ما يحتاج إليه حول هذه التقنية المعقدة التي هي السردانية أو علم السرد»[56]. وفي موضع آخر من كتاب «في نظرية الرواية» يصرح بقوله: «لم يخطر بخلد سارد من القدماء أن يصطنع الأول أو الثاني استعمالا موظفا في الكتابة السردية الفنية، بل نشأ ذلك مع التطور المذهل الذي عرفته السردانية»[57]، لقد أدى تشبث عبدالمالك مرتاض بالسردانية بالناقد رشيد بنحدو إلى تقديم تصور تصحيحي؛ إذ يرى أن السردانية مقابل لـ Narratolologique، وليس Narratologie. يقول: «... وهي المراوحة المابينية نفسها التي ستنعكس على المقاربة السردانية[58](Narratologique). يتبين - من خلال هذه المقارنة على مستوى استخدام المصطلح بين الناقدين - عدم استقرار تسمية السرديات في النقد العربي نظرا إلى اختلاف مرجعيات كل ناقد، وأسسه التصورية. وقد أكد ذلك هيثم سرحان قائلا: «لايزال مصطلح السرديات Narratologie يعاني عدم الاستقرار، شأنه شأن بقية المصطلحات التي تفتقر إلى تحديد مفاهيم دقيقة؛ لأنها لاتزال في طور التشكل والتبلور؛ مما يدل على أن هذا العلم في تحول مستمر»[59].

ب - لقد اجتهد الناقد عبدالمالك مرتاض في توليد مسميات جديدة للتقنيات السردية، وحاول تحديدها من منظوره الخاص، منساقا إلى الفكر التراثي بشكل أساسي؛ إذ يقابل مصطلح espace بـ «الحيز»، عكس سعيد يقطين الذي انحاز إلى مصطلح «الفضاء». وفي تعريفه لـ «التناص» يمزج بين مخلفات النقد القديم وتصور جوليا كريستفا، فعرفه بكونه «مجموعة من العبارات مأخوذة «مسروقة» بالاصطلاح العربي القديم من نصوص أُخَر، تتلاقى لتغتدي محايدة»[60]، في حين يستبدل الناقد سعيد يقطين «التناص» بـ «التعلق النصي»، ويدرسه في علاقته بالتفاعل النصي hypertexte

في محاولته المزج بين تصور جوليا كريستيفا للتناص وجيرار جينيت للمتعاليات النصية.

ت - ركز عبدالمالك مرتاض في دراسته للنص الروائي على دراسة الشخصيات والزمكان مبينا طبيعة البنى ووظائفها (القصة)، ودرس التقنيات السردية والخصائص الأسلوبية للعمل السردي (الخطاب)؛ ليكون بذلك قد أغفل الانفتاح على دراسة النص. في حين عمد إلى ذلك سعيد يقطين، حيث قام بدراسة جوانب نصية من قبيل: المتلقي/ المروي له/ سوسيولوجية النص/ انفتاح النص/ التفاعل النصي/ النص المترابط).

جـ - زاوج الناقد عبدالمالك مرتاض بين التنظير والممارسة في أغلب دراساته(61)؛ إذ يبدأ مقارباته بتأطير نظري ويردفه بالتطبيق على نصوص سردية قديمة أو حديثة، وهو بذلك يجسد ذات الناقد والدارس أكثر منه ذات المُنظِّر/ العالِم، عكس الناقد سعيد يقطين الذي حاول التنظير، سواء تعلق الأمر بالتفكير في نظرية عربية للأجناس الأدبية أو توليد معرفة جديدة هي امتداد لما تَمثّله من مناهج ونظريات غربية، ونتيجة تفاعله مع النصوص السردية العربية التي قاربها.

5 - 2 - عبدالله إبراهيم والسردية العربية

انطلق مشروع الناقد عبدالله إبراهيم(62) من مقصد مهم، يتجسد في رسم ملامح هوية «السردية العربية»، كما تمظهرت في تربة الثقافة العربية لذلك انصرف علم السرد لديه إلى استخلاص الأنساق والأبنية التي تشكل هذه الهوية؛ لأن «السردية Narratology لا تعنى بالمتون السردية في ذاتها، وإنما بتجليات المكونات السردية Narrativity في النصوص الأدبية، أي بالممارسة التي اتخذتها تلك المكونات ضمن البنية السردية»(63). يقابل عبدالله إبراهيم Narratologie بـ «السردية» عكس الناقد يقطين الذي يقابلها بـ «السرديات»، في حين أن narrativité التي هي «السردية» (موضوع السرديات) عند يقطين تمثل بالنسبة إلى عبدالله إبراهيم «تجليات سردية».

يتفق عبدالله إبراهيم مع عبدالمالك مرتاض فيما يخص تعدد المناهج عوض الاكتفاء بالمنهج الواحد إلا أنه يربط هذا التعدد بضرورة وضوح الرؤية، يقول: «لا يمكن أن تنهض عملية نقدية من دون اقتران الرؤية بالمنهج، فلا قيمة لرؤية لا تستند إلى منهج، ولا قيمة نقدية لمنهج منفصل عن الرؤية، وبعبارة أخرى أن تقترن الرؤية بالمنهج أمر لا بد منه لكن هذا لا يحول دون تعدد الرؤى والمناهج؛ فتعددها لا يجعلها تتعارض، بل تتفاعل»(64).

ويدافع الناقد، كما هو شأن عبدالمالك مرتاض وسعيد يقطين، عن «السردية العربية» التي

يقصد بها «المرويات السردية التي تكونت أغراضا وبنيات، ضمن الثقافة التي أنتجتها اللغة العربية، التي كان التفكير والتعبير فيها، يترتب بتوجيه من الخصائص الأسلوبية والتركيبية والدلالية لتلك اللغة التي أسهمت فيها أعراق متعددة»[65]، وضمن هذا المسار تشكلت أعماله النقدية، سواء تلك التي اهتمت بالسرد القديم (السيرة، والمقامة، وألف ليلة وليلة). أو السرد الحديث (الرواية).

إذا كان الناقد سعيد يقطين، وهو يتحدث عن «الرواية الأطروحة»، يرفض التقسيم الجنسي للأدب (ذكورة، وأنوثة)، ويدافع عن فكرة الخصوصية في الكتابة، فإن عبدالله إبراهيم ماانفك يقف - بشكل دقيق - على السرد النسوي الذي ارتكز لديه على مقومات ثلاثة: نقد الثقافة الأبوية الذكورية، واقتراح رؤية أنثوية للعالم، والاحتفاء بالجسد الأنثوي[66].

هذه بعض ملامح امتدادات السرد والسرديات في النقد العربي الحديث، محاولين من خلالها تأكيد اختلاف النقاد في رؤيتهم حول السرديات وكيفية استعمال تقنياتها، وتحديد مصطلحاتها. ولعل هذا ما يطرح معضلة المصطلح السردي في النقد العربي بين النقل والترجمة.

تركيب

تمثل هذه الدراسة قراءة في مشروع الناقد سعيد يقطين باعتباره مفكرا عربيا ومغربيا آمن بالتخصص، وحرص حرصا شديدا على تكريس علمية البحث الأدبي، سواء في دراساته الأكاديمية أو في محاضراته الجامعية، وذلك بربط النظرية الأدبية والنقد الأدبي بسياقاتهما الثقافية وبمرجعياتهما الأيديولوجية بغاية الاستيعاب الصحيح للمفاهيم والتصورات، ومحاولة تطبيقها على النصوص السردية القديمة والحديثة، وللخروج بنتائج علمية دقيقة، وتوليد مفاهيم ومصطلحات من قلب ممارسته النقدية والتنظيرية.

وتخلص المقاربة إلى نتائج يمكن إجمالها في:

- إعطاء السرد العربي القديم حظوته من الاهتمام والوعي في الثقافة العربية حتى يصبح رديفا للشعر العربي.
- التوسل بـ «السرديات» باعتبارها علما يسمح بتحقق القراءة العلمية عبر انتهاج الوصف العلمي الدقيق الذي يُمكن من معرفة تشكلات وتجليات السرد: بناءً، ودلالة، ويُؤهل كذلك إلى تصنيف السرد العربي إلى أجناس وأنواع.
- انفتاح السرد العربي على ما تحقق من معارف وعلوم حديثة تسمح بقراءته قراءة جديدة، كما تُخول انفتاح السرديات على علوم أخرى: الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا.

- التأكيد على علمية الدرس النقدي بالحرص على دقة المنهج، والإيمان بالتخصص بضبط الموضوع، وعلمه، ومجاله، مع محاولة توليد معرفة جديدة ومصطلحات علمية من داخل مجال العمل النقدي لكي يتمكن الناقد من أن يتحول إلى عالِم/ مُنظِّر يقدم معرفة جديدة في حقله المعرفي والفكري.
- ظلَّ مجال «السرديات» حقلا خصبا لدى النقاد والدارسين العرب، وتعاملوا معه كلٌّ وفق توجهاته المعرفية، وتصوراته النظرية، ومقاصده العلمية. لذلك حفل النقد العربي باجتهادات جمّة، لا يمكن إلا أن نثمنها رغم ما يشوبها أحيانا من اضطرابات تخص ضبط المفاهيم وتوحيد المصطلحات.
- يبقى مشروع الناقد سعيد يقطين قابلا لقراءات متعددة، ومن جوانب مختلفة، تشمل الإجابة عن إشكاليات تهم: المصطلح السردي، وتاريخ الأدب، والأجناس الأدبية، والنقد الأدبي، والفكر العربي.

الهوامش

1. يقطين (سعيد)، الكلام والخبر، مقدمة للسرد العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 1997.
2. نفسه، ص178.
3. نفسه، ص181 و182.
4. نفسه، ص182.
5. نفسه، ص184.
6. نفسه، ص180.
7. نفسه، ص186.
8. نفسه، ص195 - 203.
9. سعيد يقطين، قال الراوي، البنيات الحكائية في السيرة الشعبية، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 1997.
10. نفسه، ص7.
11. نفسه، ص9.
12. نفسه، ص35.
13. نفسه، ص61.
14. نفسه، ص88.
15. نفسه، ص91.
16. نفسه، ص144.
17. نفسه، ص146.
18. نفسه، ص146.
19. نفسه، ص163.
20. سعيد يقطين، السرد العربي، مفاهيم وتجليات، رؤية، ط1، 2006.
21. سعيد يقطين، ذخيرة العجائب العربية، سيف بن ذي يزن، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 1994.
22. سعيد يقطين، القراءة والتجربة، حول التجريب في الخطاب الروائي الجديد بالمغرب، دار الثقافة، ط1، 1985.

23 نفسه، ص9.

24 نفسه، ص293 - 297.

25 سعيد يقطين، تحليل الخطاب الروائي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط2، 1997.

26 سعيد يقطين، انفتاح النص الروائي، النص - السياق، المركز الثقافي العربي بيروت، الدار البيضاء، ط1، 1989.

27 نفسه، ص32.

28 سعيد يقطين، الرواية والتراث السردي، من أجل وعي جديد بالتراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 1992.

29 نفسه، ص6.

30 نفسه، ص7.

31 نفسه، ص6.

32 سعيد يقطين، من النص إلى النص المترابط، مدخل إلى جماليات الإبداع التفاعلي، ص10.

33 نفسه، ص9.

34 سعيد يقطين، النص المترابط ومستقبل الثقافة العربية، نحو كتابة عربية رقمية، ص31.

35 سعيد يقطين، من النص إلى النص المترابط، ص133.

36 نفسه، ص19.

37 سعيد يقطين، قضايا الرواية العربية الجديدة، الوجود والحدود، رؤية، ط1، 2010.

38 سعيد يقطين، السرديات والتحليل السردي، الشكل والدلالة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 2012.

39 سعيد يقطين، قضايا الرواية الجديدة، ص21.

40 نفسه، ص24.

41 نفسه، ص65.

42 نفسه، ص178.

43 الحجمري عبدالفتاح: السرديات في نماذج من النقد المغربي، مجلة فكر ونقد، العدد 6، 1998، ص87 و88.

44 سعيد يقطين، قضايا الرواية الجديدة، ص340.

45 سعيد يقطين، السرديات والتحليل السردي، ص38.

46 سعيد يقطين، السرديات والتحليل السردي، ص19.

47 نفسه، ص161 و162.

48 سعيد يقطين، الأدب والمؤسسة، نحو ممارسة أدبية جديدة، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، منشورات الزمن، مارس 2000.

49 سعيد يقطين، الفكر الأدبي العربي، البنيات والأنساق، منشورات الاختلاف (الجزائر)، وضفاف (بيروت)، ط1، 2014.

50 سعيد يقطين، الأدب والمؤسسة، نحو ممارسة أدبية جديدة، ص76.

51 سعيد يقطين، الفكر الأدبي العربي، ص15.

52 نفسه، ص17 و18.

53 سعيد يقطين، السرد والتحليل السردي، ص143 و144.

54 عبدالمالك مرتاض، أ. ي، دراسة سيميائية تفكيكية لقصيدة أين ليلاي؟ لمحمد العيد آل خليفة، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائرية، ط1، 1992، ص19.

55 عبدالمالك مرتاض، تحليل الخطاب السردي، معالجة تفكيكية سيميائية مركبة لرواية «زقاق المدق»، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر (د. ط)، 1991، ص6.

56 نفسه، ص189.

57 عبدالمالك مرتاض، في نظرية الرواية، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت (د. ط)، 1998، ص151 و152.

58 رشيد بنحدو، جمالية البين بين في الرواية العربية، منشورات مؤسسات نادي الكتاب بالمغرب، فاس، المغرب، ط1، 2011، ص250.

59 هيثم سرحان: الأنظمة السيميائية، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص61.

60 عبدالمالك مرتاض، نظرية النص الأدبي، دار هومة، الجزائر، ط2، 2010، ص278.

61 دراسات عبدالمالك مرتاض:

- فن المقامات في الأدب العربي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الرغاية، الجزائر (د. ط)، 1980.

- تحليل الخطاب السردي، معالجة تفكيكية سيميائية مركبة لرواية زقاق المدق، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر (د. ط)، 1991.

- ألف ليلة وليلة، تحليل سيميائي تفكيكي لحكاية جمال بغداد، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر (د. ط)، 1993.

في نظرية الرواية، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت (د. ط)، 1998.

- الأمثال الشعبية الجزائرية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر (د. ط)، 2007.

- نظرية النص الأدبي، دار هومة، الجزائر، ط2، 2010.

62 ركزنا في هذا الباب على الدراسات الآتية:

- المتخيل السردي، مقاربات نقدية في التناص والرؤى والدلالة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1990.

- السردية العربية، بحث في البنية السردية للموروث الحكائي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1992.

- السرد النسوي، الثقافية الأبوية، والهوية الأنثوية، والجسد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 2011.

63 عبدالله إبراهيم، مدخل إلى التجربة النقدية والفكرية، مجلة الكوفة، جامعة الكوفة، السنة 2، العدد 4، خريف 2013، ص225.

64 عبدالله إبراهيم، المشروع النقدي الجديد في العراق، الحوار المتمدن، العدد 3162، /www/ahewar 22/10/org. 2011، س10:41.

65 عبدالله إبراهيم، مدخل إلى التجربة النقدية والفكرية، ص226.

66 السرد النسوي، الثقافية الأبوية، والهوية الأنثوية، والجسد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 2011.

المصادر والمراجع

1 - المصادر

- **يقطين (سعيد)**، القراءة والتجربة .. حول التجريب في الخطاب الروائي الجديد في المغرب، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 1985.
- **يقطين (سعيد)**، تحليل الخطاب الروائي .. الزمن، السرد، التبئير. المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط2، 1997.
- **يقطين (سعيد)**، انفتاح النص الروائي .. النص والسياق المركز الثقافي العربي/ بيروت - الدار البيضاء، ط2، 2001.
- **يقطين (سعيد)**، الرواية والتراث السردي .. من أجل وعي جديد بالتراث، المركز الثقافي العربي/ بيروت - الدار البيضاء، ط 1، 1992.
- **يقطين (سعيد)**، ذخيرة العجائب العربية .. سيف بن ذي يزن، المركز الثقافي العربي/ بيروت - الدار البيضاء، ط1، 1994.
- **يقطين (سعيد)**، الكلام والخبر .. مقدمة للسرد العربي، المركز الثقافي العربي/ بيروت - الدار البيضاء، ط1، 1997.
- **يقطين (سعيد)**، قال الراوي .. البنيات الحكائية في السيرة الشعبية، المركز الثقافي العربي/ بيروت - الدار البيضاء، ط1، 1997.
- **يقطين (سعيد)**، الأدب والمؤسسة نحو ممارسة أدبية جديدة، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، منشورات الزمن، مارس 2000.
- **يقطين (سعيد)**، من النص إلى النص المترابط .. مدخل إلى جماليات الإبداع التفاعلي، المركز الثقافي العربي/ بيروت - الدار البيضاء، ط1، 2005.
- **يقطين (سعيد)**، السرد العربي .. مفاهيم وتجليات، دار رؤية، القاهرة، ط1، 2006.
- **يقطين (سعيد)**، النص المترابط ومستقبل الثقافة العربية .. نحو كتابة رقمية عربية، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، ط1، 2008.
- **يقطين (سعيد)**، قضايا الرواية العربية الجديدة .. الوجود والحدود، دار رؤية للنشر، القاهرة، ط1، 2010.
- **يقطين (سعيد)**، السرديات والتحليل السردي .. الشكل والدلالة، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط1، 2012.
- **يقطين (سعيد)**، الفكر الأدبي العربي .. البنيات والأنساق، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2014.

2 - **المراجع**

أ - **الكتب**

1 - **إبراهيم (عبدالله):**

- **المتخيل السردي،** مقاربات نقدية في التناص والرؤى والدلالة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1990.
- **السردية العربية،** بحث في البنية السردية للموروث الحكائي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1992.
- **السرد النسوي،** الثقافية الأبوية، والهوية الأنثوية، والجسد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 2011.

2 - **عبدالمالك مرتاض:**

- **فن المقامات في الأدب العربي،** الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الرغاية، الجزائر (د. ط)، 1980.
- **تحليل الخطاب السردي،** معالجة تفكيكية سيميائية مركبة لرواية «زقاق المدق»، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر (د. ط)، 1991.
- **ألف ليلة وليلة،** تحليل سيميائي تفكيكي لحكاية جمال بغداد، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر (د. ط)، 1993.
- **في نظرية الرواية،** عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت (د. ط)، 1998.
- **الأمثال الشعبية الجزائرية،** ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر (د. ط)، 2007.
- **نظرية النص الأدبي،** دار هومة، الجزائر، ط2، 2010.

3 - **بنحدو (رشيد)،** جمالية البين بين في الرواية العربية، منشورات مؤسسات نادي الكتاب بالمغرب، فاس، المغرب، ط1، 2011.

4 - **سرحان (هيثم)،** الأنظمة السيميائية، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2008.

ب - **المقالات**

- **عبدالله إبراهيم،** مدخل إلى التجربة النقدية والفكرية، مجلة الكوفة، جامعة الكوفة، السنة 2، العدد 4، خريف 2013.
- **عبدالله إبراهيم،** المشروع النقدي الجديد في العراق، الحوار المتمدن، العدد 3162، 22/10/www/ahewar/org. 2011، س10:41.
- **الحجمري (عبدالفتاح)،** السرديات في نماذج من النقد المغربي، مجلة فكر ونقد، العدد 6، 1998.



العدد: 181 (يناير - مارس 2020)

كتب الردود النقدية
بين خفي المعارضة وصريح الاعتراض

د. عبدالله البهلول *

يدل الرد في أصل وضعه اللغوي على الرفض والاعتراض لخطأ واقع، أو قبح بارز، أو زيف ملحوظ، أو بعد عن الصواب. يقال: ردّ عليه الشّيءَ إذا خَطّأه ولم يَقْبَله. وردّه عن الأمر أي صرفه عنه. والرَدُّ من الدّراهم ما زُيّف فرُدّ على ناقده بعدما أُخذ منه. ويقال في وجهه رَدّةٌ أي عيبٌ وقُبح. وامرأة مردودة أي مطلّقة، وغيرها من المدلولات المشتقّة من الجذر [ر. د. د](1). وعلى هذه المدلولات اللغوية قام الرد اصطلاحا، فهو جواب على ابتداء. ينشأ في فضاء الاختلاف. ويتولد من غموض الموضوع وتشعبه، وتنوع مراصده، وتفاوت العقول في فهمه وإدراكه، ومن اختلاف الاقتناعات وتباين الأمزجة والأهواء. وعموم الناس في هذا الأمر مشتركون غير أنهم من الغلط على طبقات «فمنهم المغرق المغمور، ومنهم من قد نال من الصواب ونال من الخطأ، ومنهم من يكون خطؤه مستورا لكثـرة صوابه»(2).

وما كل المؤلفات توجب الرد وتستدعيه وتخصص لها كتب تعترض عليها، ذلك أن استقراء مدونة الردود، قديمها وحديثها، يفضي إلى رصد ملاحظة بارزة مدارها على أن الاعتراض منعقد أساسا على ضرب من الكتب موسوم بخطورة الفكر، أو مناقضة القيم السائدة، أو الإساءة إلى عقيدة أو رمز يحظى بالإجلال والتقدير، أو الإخلال بمبدأ مهم من مبادئ الكتابة والتأليف، وما دار في فلكها من الأسباب الباعثة على الرد والداعية إليه.

* الجمهورية التونسية

وتتنزل كتب الردود، في صميم المبحث الحجاجي. فهي تنطلق من موقف عدم التسليم بما يعرض من الآراء والأطروحات، والاقتناع بحاجة «كتب الابتداء» إلى التصحيح والتعديل، أو الإضافة والتغيير، أو الرفض والإبطال. وهي تنشأ في صريح مقصدها لتصحيح خطأ، ورفع التباس، وتصويب رأي، واستصفاء حقيقة، ومراجعة تأويل، وتعديل مسار، وسائر ما يوكل إلى الردود من وظائف يفترض نظريا أن تكون قطب الرحى فيها. أما مسارها الغالب عليها والمميز لها فقائم على مواجهة الفكرة بالفكرة، ومقابلة الرأي بالرأي، ومقارعة الحجة بالحجة، على نحو يكون فيه الراد طرفا معنيا بالمسألة الخلافية مبديا رأيه فيها لا منصرفا عنها أو غير مكترث بها.

ويضاعف من أهمية الرد أمران أولهما انعقاده الكلي على ما في كتاب الابتداء من قضايا وموضوعات، فهو ينطلق منه مختلفا عنه، ويبنى عليه اعتراضا ونقضا. وثانيهما جريانه مكتوبا. والمكتوب أفسح مجالا للتفكير والتحليل، وألزم حجة وأدعى إلى الإفاضة والبسط والتنظيم والإحكام. فالعجب ليس «من رجل تكلم بين قوم فأخطأ في كلامه أو قصر عن حجته؛ لأن ذا الحجا قد تناله الخجلة ويدركه الحصر، ويعزب عنه القول، ولكن العجب ممن أخذ دواة وقرطاسا وخلا بفكره وعقله، كيف يعزب عنه باب من أبواب الكلام يريده، أو وجه من وجوه المطالب يؤمه»[3].

وإذا كانت كتب الردود تجري في سائر الموضوعات والمجالات - لاسيما في مجال العقائد والأديان - فإنها في مجال البلاغة والنقد الأدبي تتضاعف أهميتها وفق منزلتها؛ إذ هي - بحكم النشأة والترتيب - تتأخر ظهورا غير أنها تعظم مسؤولية وتتشعب إجراء: ينشأ الكلام أولا، ثم يكون بعد الكلام نقد، ويكون بعد نقد الكلام كلام على النقد ونقد للكلام جديد. والردود النقدية معنية بها جميعا. وبيان ذلك أن النقد - وهو ينظر في المنجز الأدبي - قد يضيم الأدب والأديب لسوء فهم وتأويل وقلة تبصر في فهم ظاهرة، واستخلاص قاعدة، واعتبار ذائقة، وتقدير تأثير، أو لوقوع الناقد أحيانا في التعصب والهوى وقوعا ينأى به عن الإنصاف في الحكم إلى المغالاة أو التقصير. من قبيل أن يتعصب للقديم ويستجيده - وإن كان سخيفا - ناظرا إليه بعين الإجلال، وأن يسترذل الجديد - وإن كان مقبولا رصينا - ناظرا إليه بعين الاحتقار، وأن يتعصب للشاعر فيدفعه الإعجاب به إلى تمجيده وتعظيمه مستحسنا منه مألوف المعاني وبسيط العبارات، معتبرا كل ما يصدر عنه محببا وكل ما يقول جميلا، وأن يتعصب عليه فيدفعه الكره والنفور إلى مسلك التشنيع، فيتقصى السقطات، ويكثف العيوب ويضخم الهفوات، وهو في الحالين معا ينأى عن منهج النقد السليم.

فإذا انزاح النقد عن عموده وشعابه، ونأى عن الوظائف التي توكل إليه، ويفترض نظريا أن تكون قطب الرحى فيه، كانت الحاجة إلى ممارسة نقدية من درجة ثانية تراجع محصول النقد ونتائجه، وتعيد النظر في مساره وطرائق إجرائه، على نحو يكون فيه الراد قارئا خاصا بمنزلة

«العدو» بالمفهوم الجاحظي[4] ذي المعنى الإيجابي للنقد لا بالمعنى الأخلاقي المذموم، فهو الخبير بالأمور المتفرغ للعلم، لا يرضى بميسور الجهد، ولا يقنع بقليل المعرفة، ولا يقبل رأيا لا دليل عليه. واستدعاء هذا القارئ لحظة التأليف والإنشاء يمثل دافعا كبيرا لتصفح الأخطاء ومراجعة الكتابة مراجعة تبذل فيها أضعاف الجهود لغاية تلافي النقص وتوقي الغلط.

بيد أن كتب الردود - على ما توحي به من وضوح نظري وما تعلنه من صريح الدوافع والمقاصد - تبدو في مستوى الإجراء، متشعبة مسالك، متعددة أصواتا، مختلفة دوافع، خفية مقاصد، فضلا على تنوع استراتيجياتها وتقنيات الرد فيها. وهي إلى ذلك، واقعة في مفترق فنون قولية وأجناس خطابية عديدة، تشترك معها في بعض المقومات، وتتميز منها بجملة من الخصائص والسمات التي تنكشف للباحث بالنقد الموضعي الدقيق وتنويع الأمثلة والعينات.

وعلى هذا الأساس، يستند هذا البحث إلى التراث العربي ويعتمد ردين نقديين على كتاب «المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر» لابن الأثير(ت: 637هـ)[5]. وهما «الفلك الدائر على المثل السائر» لابن أبي الحديد (ت: 656هـ)[6]، و«نصرة الثائر على المثل السائر»[7] للصفدي (ت: 764هـ). ولاختيار هذين الردين مبررات؛ فـ «المثل السائر» كتاب واسع الآفاق، متعدد الموضوعات، ناظر في ثلاث عمليات معا: عملية إبداعية تعنى بتكون النص، وعملية نقدية مدارها على تقييم النص، وعملية بلاغية موصولة بطرائق نجاح النص وتأثيره[8]. وقد حظي هذا المصنف بالتداول والانتشار، وولد من كتب الردود والتعقيبات ما يندر وجوده في التراث العربي[9]. وفي كثرة ما كتب عنه ورد به عليه ما يؤكد تأثيره في ذائقة التقبل، ويدعو إلى البحث في أسرار هذا التأثير. ومن مبررات الاختيار أن موضوع الرد على «المثل السائر» قد سار، في مجمله، في مسالك ثلاثة تنزل أولها في إطار بحوث عنيت بالمنجز الأدبي والنقدي للصفدي، أو ابن أبي الحديد، أو كليهما[10]، ولم تخل من ملاحظات وإشارات عامة إلى أدب الردود. وتنزل ثانيها في إطار قراءة سعى أصحابها فيها إلى وصل كتب الردود النقدية بتخصص حديث «نقد النقد» لغاية تأصيله في التراث العربي[11]. وعلى ما في هذه المحاولة من جهد في دراسة الأثر النقدي وبيان دوافع الرد ومقاصده، فإن تسويغ مصطلح «نقد النقد» قد جاء باهتا غير مراع الأرضية المعرفية والأسس النظرية والمنهجية التي بني عليها هذا المصطلح الحديث، بل بدا أقرب إلى باب «تحريف المقولات المعرفية وسوء تقديرها»[12]، فضلا على تميز الممارسة النقدية في «كتب الردود» من النشاط الفكري النقدي في مجال «نقد النقد». أما المسلك الثالث فتمثل في تناول الردود النقدية في إطار دراسة ظاهرة «نثر المنظوم» بوصفها ظاهرة أدبية بلاغية كان للنقاد منها موقفان متباينان[13]، غير أن هذا المسلك اقتصر على جانب واحد من الرد النقدي، ولم يشمل سائر الممارسة النقدية في الأثرين.

وينظر هذا البحث في «الفلك الدائر على المثل السائر»، و«نصرة الثائر على المثل السائر»، انطلاقا من ملاحظة باعثة على السؤال: إن الأثرين يرسمان في العنوان وفي خطبة الكتاب مسار اعتراض يعلن بصريح العبارة ارتكاز الممارسة النقدية على «المؤاخذات الجدلية والمناقضات النظرية»، واستقراء مواضع الخلل والتقصير، مما من شأنه أن يوجه النقد وجهة رصد العيوب وتقصي السقطات والهفوات، غير أنه، في مستوى التشكل والإجراء، تنطق المتون والمضامين بشيء آخر غير ما رسمته الخطب والعناوين. فإذا كان الرد النقدي قائما على الاعتراض، مبنيا على النقض، قاصدا إلى محو صورة الأثر المنقود وتأكيد تهافته، فبمَ نفسر خروج الممارسة النقدية فيه من الاعتراض والإبطال إلى عرض المحفوظ، وإلى المعارضة والنسج على المنوال؟ وهل من حدود بينة بين المعارضة والاعتراض، أم هما في الحقيقة متواشجان؟ وما صلة ذلك بمفهوم الأدب وقضاياه؟

1 - الرد النقدي اعتراضًا على مسار النقد

قام الرد النقدي في «الفلك الدائر على المثل السائر» و«نصرة الثائر على المثل السائر» على الاعتراض، وتجلى الاعتراض في مواضع عديدة أهمها عنوان الكتاب وخطبة المؤلف، فضلا على رصد المؤاخذات ومناقشة الأمثلة في متن الرد.

1 - 1 - عنوان الرد النقدي .. مسلك التشنيع ومقصد التهوين

تنوول العنوان في البحوث المنعقدة على دراسة العتبات «Seuils». ومما انتهت إليه هذه البحوث أن للكتب عموما استراتيجيات توحي بها العناوين[(14)]، وأن للعنوان ثلاث وظائف كبرى، هي: الإيماء والإيحاء والإغراء. فالعنوان للأثر بمنزلة الاسم للمسمى، يضبط هويته ويدل عليه. ويوحي بأفقه المعرفي ويسهم في رسم حده الأجناسي. ويكسبه بطرافة الصياغة والاختيار بعدا إغرائيا وقيمة تداولية تساعد على انتشاره وتأثيره. ولكن هل تنطبق هذه الوظائف على عناوين الآثار على اختلاف أجناسها؟ وهل تجري في قديم المؤلفات مثلما تجري في حديثها؟ وهل تشترك فيها المؤلفات العربية والغربية على حد سواء؟ وهل للعنوان في كتب الردود خصائص تميزه؟

إن العنوان في كتب الردود النقدية جدير بدراسة خاصة تستقرئ حقله المعجمي والدلالي، وتبحث في مبانيه وطرائق تشكله وما توحي به من مدلولات وأبعاد. والصورة الأوضح للعنوان في كتب الردود، ولعلها الأكثر انتشارا، تبرز في تضمن العنوان لفظة «الرد» التي تكون بمنزلة القرينة الدالة على جنس التأليف، وتكون مقترنة بعنوان الأثر المعترض عليه أو باسم مؤلفه[(15)]. وقد يتضمن العنوان ذكر عقيدة المعترض عليه لكشف منطلقاته سبيلا إلى تحريك الشعور الديني

وتوسيع دائرة الصراع بجعله قائما بين ديانتين لا بين شخصين[16]. وقد يرد عنوان الرد في صياغة مسجوعة[17]، أو في وصف مكثف به يطول العنوان[18].

ومن صور صياغة العناوين في كتب الردود أن يستعاض عن مصطلح «الرد» بمصطلح من جنسه يغلب الدافع العلمي على الدوافع العقدية أو الذاتية التي تتبادر إلى الذهن وتكاد تقترن بمصطلح الرد وتضبط حقله الدلالي، وذلك من قبيل «نقض» و«نقد» و«تحليل» وما يجري مجراها في صوغ العناوين[19]. ويصاغ العنوان بتجنيس صوتي يفضي إلى تحريف دلالي ينقل دلالة العنوان من الإيجاب إلى السلب[20]، أو يبنى باستعادة جزء من عنوان الأثر السابق لقلب دلالته وإجرائه في غير مجراه[21]، أو باشتقاق صوتي معبر عن موقف ذاتي[22]، ويمكن أن ندرج في هذا الباب مختلف الحيل اللغوية والأسلوبية التي يعتمدها الناقد في الرد كاشفا بها عن موقف فكري عقدي أو حكم نقدي ذي شحنة دلالية سلبية تزري بالمعترض عليه وتسيء إليه. وفي تعدد المصطلحات وتنوع الصياغات ما يدعو إلى تبين خصوصية كل رد.

وتتمثل أولى الملاحظات التي يرصدها قارئ «الفلك الدائر» و«نصرة الثائر» في إعلان العنوان عن توجه الممارسة النقدية في الرد وجهة رصد العيوب ومظاهر الخلل والتقصير. فقد صاغ ابن أبي الحديد عنوان رده في بنية تركيبية مسجوعة بنى فقرتها الأولى «الفلك الدائر» على الفقرة الثانية التي هي عنوان كتاب ابن الأثير «المثل السائر». وعبارة «الفلك الدائر» محورة عن المثل «قد دار عليه الفلك»، مؤكدة قصدا صريحا هو إبادة كتاب «المثل السائر» ودثره، أي طحنه ومحو صورته. وبذلك اجتمع في العنوان الأثر المنقود ونهج النقد وغايته.

أما «نصرة الثائر على المثل السائر» للصفدي فقد جاء في تبرير تسميته «وسميت ذلك نصرة الثائر على المثل السائر واخترت هذه التسمية له شارة وإشارة، لأن الثائر لغة هو الذي لا يبقي على شيء حتى يدرك ثاره»[23]. ويفهم هذا العنوان منزلا في سياقه من خطبة الكتاب، وفيها ذكر الصفدي - المولع بتراجم المعاصرين - دفاع أبي القاسم السنجاري عن أستاذه ابن الأثير، بسعيه إلى «نشر المثل السائر وطي الفلك الدائر»، ورده على صاحب «الفلك الدائر»؛ إذ قرنه باسم مؤلفه فرآه «باردا كالحديد». ويبدو، استنادا إلى هذا الشاهد، أن رد الصفدي محكوم بردين في آن معا: رد صاحب «الفلك الدائر على المثل السائر»، ورد صاحب «نشر المثل السائر وطي الفلك الدائر»، بيد أن هذا الكتاب لم يصل قارئه، فإلى أي مدى توحي العناوين بالمضامين؟

في رد السنجاري إيحاء بكون الممارسة النقدية فيه قائمة على الدفاع عن «المثل السائر» وتأكيد منزلته، ونشر محاسنه، سبيلا إلى تخليصه مما نسب إليه من وجوه الخلل والتقصير؛ فالسجع في العنوان، وبنية المقابلة بين النشر والإظهار والطي والإسكات، وذكر الأثر المعترض (الفلك

الدائر)، والأثر المعترض عليه (المثل السائر)، مما يساعدنا على استخلاص جملة من المعارف: منها تنزل كتاب السنجاري زمنيا بعد كتاب ابن أبي الحديد، فهو عودة إليه ورد عليه. ومنها انخراط السنجاري في هذه المعركة وانتصاره لابن الأثير واعتراضه على «الفلك الدائر»، وتوجيه الرد وجهة دحض ما فيه. وقس على ذلك «قطع الدابر على الفلك الدائر» المنسوب إلى عبدالعزيز بن عيسى، و«الروض الزاهر في محاسن المثل السائر»؛ فالمشروع الأول منخرط في المعركة هجوما، متمثل في «قطع الدابر» في معنى الاستئصال والاجتثاث وسد المنافذ والطرق على ابن أبي الحديد الذي قصد إلى تهوين ما في «المثل السائر» والإزراء بصاحبه. والمشروع الثاني منخرط في المعركة دفاعا، مستعير صورة الروض الزاهر للتعبير عما تضمنه «المثل السائر» من فنون البلاغة وطريف البيان. وهكذا تحيي العناوين ما فقد من الآثار، وتوحي بما فيها من المضامين.

وعلى هذا الأساس، يكون رد الصفدي بمنزلة التعقيب، هو رد على رد، يعيد رسم المسار من التقدير إلى التحقير، ومن التعظيم إلى التهوين، ومن نشر المحاسن إلى رصد العيوب وتقصي السقطات. ومن هذه الجهة يتفق «الفلك الدائر» و«نصرة الثائر» في تقصيهما العيوب والقصد إلى إبراز تهافت «المثل السائر».

وعلى هذا النحو، يصرح عنوانا الردين النقديين بطبيعة الممارسة النقدية في «الفلك الدائر» و«نصرة الثائر»، وذلك بجعلها قائمة على استقراء مواضع الخلل والتقصير وتقصي السقطات والهفوات تقصيا يؤكد أن الراد مدفوع برغبة قوية في إبراز تهافت «المثل السائر»، ومحكوم بمقصد صريح متمثل في الطعن على كفاءة مؤلفه. إنه مسلك التشنيع والتهوين ينأى بالنقد عن مساره الأصلي السليم.

1 - 2 - خطبة الرد .. في الدوافع المعلنة والمسكوت عنها

ليست المقدمات العربية القديمة مثل المقدمات الغربية الحديثة، ولا المقدمات الروائية والأدبية مثل مقدمات الأعمال النقدية، ولا مقدمة جنس معين تصلح لسائر الأجناس، ذلك أن «كل صنف من أصناف القول يقتضي نوعا من الابتداء وضربا من الافتتاح لا يصلح لغيره»(24). وعلى هذا الأساس، توجب دراسة المقدمة في قديم أدب العرب ونقدهم حذرا منهجيا في توظيف المعارف والمكتسبات النظرية الحديثة المستخلصة أساسا من دراسة الآداب الغربية - لاسيما الروائية منها - لأن التسليم بها وإجراءها باطمئنان من شأنه أن يضيم الأدب العربي القديم وينطقه بغير لغته ويفقده أصالته، من حيث يراد تجديد مناهج البحث فيه.

ولعل أول ما يلفت انتباه الباحث في هذا المجال هو استعمال المؤلفين العرب القدامى مصطلح «خطبة الكتاب» رديفا للمقدمة. وقد ضبطوا لها شروطا وسنوا لها قواعد يدعى المؤلف إلى

احترامها والالتزام بها. ومما ذكروه في هذا السياق، أن لخطبة الكتاب أهمية بالغة بناء وإيحاء. فإن منزلتها من الكلام منزلة الرأس من الجسد والأساس من البناء[25]، فهي جزء من الكتاب مرتبطة بموضوعه معلنة عن القصد منه. وقد أشار صاحب مقال «مقدمة» في دائرة المعارف الإسلامية إلى أن المقدمة في الأدب العربي تتكون من ثلاثة عناصر، أولها الحمدلة أو التسبيحة، وثانيها البعدية «وبعد»، وفيها تذكر دواعي التأليف وآدابه، ومن أهمها التواضع والإقرار بأن المرء غير معصوم من الخطأ، والاعتذار عما يمكن أن يقع في الكتاب من عيوب وأخطاء؛ ليفتح بذلك باب الإضافة إليه والاستدراك عليه، وثالثها الختم بالدعاء[26].

وأسندت إلى الخطبة وظائف عديدة منها تنبيه القارئ وتوجيهه وإخباره بأصل الكتاب وظروفه ومراحل تأليفه ومقصد مؤلفه مما يمكن أن يصطلح عليه باستراتيجية البوح والاعتراف، وتوجيه القراءة وتنظيمها، وتهيئة القارئ لاستقبال المشروع العلمي، ونهوضها أحيانا بوظيفة الدفاع والرد على المعارضين والمعترضين، مما يمكن أن يدخل في باب تجريد الخصوم من حججهم بمصادرة انتقاداتهم[27].

وتستوقفنا في خطبة «الفلك الدائر» أربع مسائل لها بمسوغات الرد واستراتيجياته أسباب، أولاها: افتتاح ابن أبي الحديد الرد بموقف نقدي من «المثل السائر». قال إنه تصفح كتاب ابن الأثير فـ «وجد فيه المحمود والمردود». وبين أن المحمود في «المثل السائر» «إنشاؤه وصناعته إلا في الأقل النادر»[28]، وأن المردود «نظره وجدله واحتجاجه واعتراضه وتحامله على الفضلاء وإفراطه في الإعجاب بنفسه وتقريظه لعلمه وصناعته»[29]. ويوهم ظاهر هذا القول بموضوعية الناقد وإنصافه، على نحو يبعث على التثمين ويدعو إلى التقدير؛ لأنه يعترف بفضل خصمه ويقر له بالتميز على ما بينهما من تنافس واختلاف، غير أن لهذا الرأي النقدي مقصدا آخر سيكون له في بنية الرد تأثير.

وتتمثل ثانية المسائل في توجيه الممارسة نحو الطعن على منزلة ابن الأثير والإزراء به، وتجريده من المزية والفضل؛ إذ رأى في «خدم المستنصر من يفوقه علما وافتتانا». وسوغ رأيه بتعدد وجوه النقص في المثل السائر وكثرة مؤاخذاته. ورآه في منزلة لا يرقى منها إلى ما هو أسمى منها. ويدخل هذا النقد في باب ما يجري بين المدن من وجوه التنافس. وتلوح فيه لدى ابن أبي الحديد مشاعر التعالي وادعاء التفوق، مما ينأى بالرد عن النقد العلمي القائم على الموضوعية والحياد، إلى النقد السجالي القائم على رصد الهفوات وتتبع السقطات.

أما المسألة الثالثة في خطبة الكتاب فمتعلقة بذكر الزمن الذي استغرقه الرد، وتتمثل في إشارة ابن أبي الحديد إلى ما سمح به وجيز الوقت من تحبير بعض التعليقات؛ فقد وقع له هذا

الكتاب «في غرة ذي الحجة سنة ثلاث وثلاثين وستمائة للهجرة، فتصفحه أولا فأولا ضمن الأشغال الديوانية التي أنا بصددها، وعلقت في أثناء تصفحه على المواضع المستدركة فيه إلى نصف الشهر المذكور»[30]. وكان «التعليق» «في خمسة عشر يوما ولم يعاود النظر فيه مرة ثانية». وفي خاتمة الكتاب تذكير بهذه المدة الوجيزة. وهكذا ينتهي إلى أن الرد - على وفرة ما تضمنه من المؤاخذات والمناقضات والشواهد والأمثلة - لم يستغرق غير «خمسة عشر يوما مع كثرة الأشغال الديوانية». فما وظيفة هذه القرينة؟ ولمَ التأكيد عليها؟ هل هي استجلاب الأعذار لما قد يلاحظ في الرد من ضعف وتقصير؟ أم تأكيد التعالي والتفوق على الخصم الذي لم يستغرق النظر في كتابه وكشف عيوبه غير وقت وجيز؟ أم كثرة ما في المثل السائر من أخطاء المنهج والمعرفة والتفكير؟ وإذا كان هذا العدد الهائل يستخرج في وجيز الأوقات وأكثرها شواغل وأقلها تركيزا، فكيف يكون الأمر مع من يوجه الهمة إليه ويركز النظر عليه؟

ومدار المسألة الرابعة على ذكر دوافع الرد ومسوغاته: وفي هذا السياق، يذكر ابن أبي الحديد دوافع أربعة زينت له الرد وعجلت بتأليف «الفلك الدائر»، وذلك على كثرة شواغله الديوانية، وهي الإزراء بالفضلاء، والشعور بالاستعلاء، وإنكار الجزاء، ومسلك الثناء.

يتمثل الدافع الأول في إزراء ابن الأثير على الفضلاء «وغضه منهم وعيبه لهم وطعنه عليهم». وينعقد ثاني دوافع الرد على شخص ابن الأثير وشعوره بالاستعلاء والإفراط «في الإعجاب بنفسه، والتبجح برأيه، والتقريظ لمعرفته وصناعته»[31]. وهذا في نظر ابن أبي الحديد «عيب قبيح يحبط عمل الإنسان، ويوجب المقت من الله والعباد»[32]. والدافعان موصولان بالتأدب وأخلاق البحث عند العرب[33] التي يدعى المؤلف إلى احترامها والالتزام بها. ومن صورها في الحديث عن الذات أن يقسو المؤلف على نفسه ويتهمها بدلا من الإعجاب بها والثناء عليها، وأن يتواضع على عظمته، وينكر فضله على كثرة مزاياه ودقيق إضافاته. والأصل في الحديث عن الآخر أن يحترم منزلته ويقدر فضله ويلطف الكلام عليه، فلا يسيء الأدب في الحديث عنه، ولا يعتمد نقدا قاسيا غليظا، ولا نقضا معلنا صريحا، بل يتخير طرائق القول المناسبة التي تؤدي المعنى وتحقق المقصد من دون إساءة أو تجريح.

وينعقد الدافع الثالث (إنكار الجزاء) على ذات ابن الأثير، ويقترن بطباعه وخلقه وعقيدته. ونتبين ذلك في عبارة «معاتبة الدهر الذي لم يعطه على استحقاقه»[34]، وهي عبارة توحي بمعاني الشكوى والتذمر من تصاريف القدر، وجريان الأمور على غير النحو الذي كان يأمل أن تجري عليه. إنها مسألة حرمان العالِم وحظوة الجاهل، تلك التي عبر عنها الشعراء والحكماء أبلغ تعبير، وحملت بعضهم على التشكيك في العدالة الإلهية مورثة إياهم إقصاء واتهاما بالزندقة والإلحاد؛

فالتهمة خطيرة. والمؤلف - في نظر ابن أبي الحديد - متهم باليأس من رحمة الله، والشك في عدالته، ورفضه مجريات الأمور وتصاريف القدر. يقول صاحب الفلك الدائر «فأردنا أن نعرفه أن الأرزاق ليست على مقادير الاستحقاق، وأن الرزق مقسوم لا يجلبه الفضل ولا يرده النقص»[35]. فهل كان مقصد ابن أبي الحديد مؤاساة ابن الأثير، والتخفيف عنه، والحد من تذمره، وإرجاعه إلى جادة العقل، أم كان يستدرجه ويورطه بأن ينسب إليه أشياء تؤلب الناس عليه، أم كان يطعن في المنزلة التي بلغها ابن الأثير، وينتقد الشهرة التي نالها كتابه بغير حق، أم غير ذلك من وجوه التأويل؟ وهل يستقيم هذا الرأي ويصح الحكم ونحن نعلم أن ابن الأثير قد رزق الخير الكثير؟ وهل الأمر موصول بالحرص مثلما يشير إلى ذلك الحديث النبوي الذي استهل به الرد «لو كان لابن آدم واديان من الذهب لتمنى أن يكون له ثالث»[36]؟

أما الدافع الرابع فمداره على مسلك الثناء «حسن الظن في هذا الكتاب». وبه ينتقد ابن أبي الحديد عموم المتلقين، ذلك أن من شأن حسن الظن أن يخفي العيوب، ويجمل القبيح، ويولد التعصب، ويبعث على الانتصار لهذا الكتاب وتفضيله على الكتب المصنفة في هذا الفن، وإن بدت أمتن منه وأجود. ومن صلب هذه القضية تتولد قضية ثانية على صلة بها، مدارها على سلامة الاحتكام إلى معيار التداول والانتشار لتبين قيمة المصنفات والآثار. فكم من كتاب جيد مغمور لم يكتب له الذيوع، وكم من كتاب دونه قيمة استساغته الذائقة فلاقى حظوة وانتشارا. وبهذا يوحي الفلك الدائر بنهج نقدي قائم على تفحص الأثر، وإعادة النظر فيه استنادا إلى خصائصه ومحتواه، لا انطلاقا من انتشاره أو ذيوع صيت صاحبه. ذلك أن اشتهار الأثر وتأثيره ليس دليلا قاطعا على الاهتداء إلى الحقيقة، ولا هو بالضرورة قرين الصدق والصواب. بل ما أكثر ما تروج الآراء الخاطئة والمغالطات. وفي المقابل، يمكن القول أيضا إن انحسار الفكر وقلة انتشاره ليس دليلا على زيفه وبطلانه، فما أكثر ما تقع الأفكار المقنعة والأطروحات المتينة بين ثلاثة قراء تحركهم الدوافع الذاتية والعقدية[37] أكثر من الدوافع العلمية الموضوعية، ويستندون إلى العواطف والأهواء أكثر مما يعولون على العقل ويستنيرون به: قارئ ينظر فيها بعين العقيدة فيحاكمها، وقارئ ينطلق من موقف الرفض الفكري فيعاديها، وقارئ ثالث ينظر فيها بعين التعصب والهوى. وبهذا يفتح ابن أبي الحديد باب الشك في مزية المثل السائر وفضله على الرغم من انتشاره واشتهاره.

وانطلاقا من هذه الدوافع وبناء عليها، يضبط ابن أبي الحديد القصد من الرد بقوله: «وكان أكثر قصدي أن أعلمه بكثرة الأدباء والمفكرين ممن إذا ألغز أدرى، وإذا ضرب أفرى، وأن دار السلام وحضرة الإمام ما خلت - كما يزعم المواصلة - ممن إذا سوبق خلى...»[38]، وهذا القصد غامض مثير: فهل هو عرض تجارب الأدباء والكتاب من غير المواصلة إظهارا لمزاياهم وفضائلهم؟

وإذا صح ذلك فهل يكون الرد باعتماد الموازنة والمفاضلة؟ ثم ما وظيفة الوصف المكثف الذي عدل به عن تسمية أبناء مدينته إلى ذكر خصالهم ذكرا نحا به منحى إبداعيا في التصوير والتعبير أجلتها بنية إيقاعية يعضدها السجع وتغذيها محسنات الكلام؟ وهل يكون الرد باستدعاء تجارب الأدباء المماثلة لغاية إبطال القول بالتفرد ونفي أسبقية موهومة؟ ثم إذا أخذنا بعين الاعتبار المعطى الآتي: ابن الأثير موصلي. وبين المواصلة وغيرهم تنافس ومنافرة فهل ننمي الردود النقدية إلى أدب المنافرات وما يجري بين الأدباء والنقاد من منافسة واعتراك، لاسيما أن البعد الإقليمي في هذا الأدب واضح؟

هذه دوافع الرد المعلنة وقضاياها في «الفلك الدائر». أما دوافع الرد في «نصرة الثائر» فتدعونا بدءا إلى تدبر الجواب عن استئناف الصفدي الرد بعد مضي أكثر من قرن، لاسيما أن الردود النقدية تجري في الغالب بين المعاصرين. فهل القضية لاتزال تشغل النقاد في متأخر الزمان، وتوجب الحاجة إلى تصحيح ما يرى خطأ وإخلالا وتقصيرا، أم كان ذلك من استراتيجيات الكتابة؟

إن المعجم النقدي في مقدمة «نصرة الثائر» يساعد على تدبر الجواب عن هذا السؤال. وهو معجم خصب وافر المصطلحات يبدو النقد من خلاله متنوع الاتجاهات؛ فالنقد لدى الصفدي في معنى تقصي العيوب ورصد مظاهر الخلل والتقصير «وقد جمعت ما عثرت عليه من هفوات ابن الأثير في هذه الأوراق، وضربت عليها هذا الفسطاط، ومددت هذه الأوراق»(39)، وهو ميز جيد الكلام من رديئه «إلا أن واضعه [المثل السائر] قد أذهب حسناته النادرة، بتوالي سيئاته البادرة، وأضاع تلك الزهرات الفذة، في قفار الدعاوى التي لا يجد فيها القارئ لذة، وطال على الناس بعد هلاله سواد ليله، ورفضوا مواقع طله لغثاء سيله»(40)، وهو خصام واعتراك يكشفه معجم حربي تصبح فيه الكلمة من وقع السلاح: «وسميت ذلك «نصرة الثائر على المثل السائر»، واخترت هذه التسمية له شارة وإشارة، لأن الثائر لغة هو الذي لا يبقي على شيء حتى يدرك ثاره»(41)، وقوله: «ومن هنا أجرد عن ساعد المؤاخذة، وأبري السهام التي أظنها في الغرض نافذة»(42). والرد النقدي اختيار بليغ، واستدعاء جيد الأدب، وعرض تجارب مماثلة، وموازنة، ومقارنة بين النصوص «وإذا ناقشته في بحث أورده، ونافسته في صالح أفسده، لا أكاد أخلي ذلك الموطن من محاسن أرباب هذا الفن الذي عابهم، وتردد إلى مواقف ذمهم وانتباهم»(43)، وهو أيضا إيراد معارضات قوامها تحكيم النص في النص «خصوصا القاضي الفاضل رحمه الله تعالى. فإنه قد عارضه في بعض ما أنشاه، وعاب عليه ما دبجه ووشاه»(44)، وقوله: «وقد تصدى الناس لابن الأثير كونه ناقض الفاضل، ورمي من ألسنتهم وأقلامهم بمشق سيوف المناظر، ورشق سهام المناضل»(45). وقوله:

«الحمد لله الذي فطر عقول البشر متغايرة، وجعل النفوس برأيها على نقطة الرضى دائرة، وزين لها أعمالها حتى توهمت أنها في الأمثال السائرة»[46]، والنقد لدى الصفدي نقد موضعي دقيق يستقرئ الكتاب محافظا على نظامه ومواضع القول فيه، ويلتزم بترتيبه «وسردتها على الترتيب، وسقتها على ذلك التبويب»[47].

واستنادا إلى ضروب الأنشطة النقدية المذكورة في مقدمة «نصرة الثائر»، وبناء عليها يمكن القول إن خطبة الرد النقدي تعلن عن مشروعين: أحدهما بارز جلي، وهو الاعتراض على الكتاب والقصد إلى نقضه وإبطاله. وثانيهما مسكوت عنه وملمح إليه، وعلى أساسه يوجه الناقد الرد وجهة تتيح لذاته الظهور والتفوق، إما باحتذاء المثال والنسج على المنوال، وإما القصد إلى الإفادة بعرض الاختيارات الفنية والفكرية. وفي الحالين معا، ينبئ الرد النقدي بالخروج من الاعتراض إلى العرض والمعارضة.

وفي «نصرة الثائر» تصدير مثير نقف فيه على ملاحظتين، أولاهما اعتبار الصفدي كتابه «كراريس مسودة» كان قد هم بإذهابها، ولكن صرفه عن محوها أمل انتفاع القارئ بها. وثانيتهما الاستشهاد بقول القاضي الفاضل «إن المسودات للأقوال كالأحشاء للأجنة، والحجور للأطفال»، ووجه الشبه هو حاجتها إلى إنضاج الأرحام لتبلغ التمام وتتجنب السقام. وما جعلت إلا «ليستبد بها صاحبها لأنها ثياب بذلة الخاطر، تارة يخلع الثياب فيكون عريانا، وتارة يأخذ معول قلمه فينقب من كلام الناس جدرانا»[48]. ويبدو أن الصفدي، في هذا التصدير، ينطلق من سؤال يخامر ذهن قارئه عن مسوغات الرد على «المثل السائر»، بعد أكثر من قرن من الزمان. ولعل تنزيل الرد منزلة «بذلة الخاطر»، وجعله أشبه بالفسحة في عالمي الأدب والنقد مما يحقق غايتين في الآن نفسه، أولاهما إعذاره على ما قد يقع فيه من الخلل والتقصير. وثانيهما إيجاد مسوغ للرد يكون فيه الراد كاشفا غيره ومنكشفا به، وله في ذلك متعتان: متعة «العراء» ومتعة تعرية الآخرين، وهو يسترق النظر إليهم من «ثقب في الجدار». فمن شأن هذا التصدير أن ينمي الرد إلى «كتابة المتعة». ويجعل الحديث عن الآخر وسيلة إلى الحديث عن الذات. ويتأكد هذا الرأي أسلوبيا، فقد مال الصفدي في التعبير إلى الإكثار من التشبيهات والمجازات وضروب المحسنات، وإنشاء الأشعار فضلا على اعتماد السجع الذي كان سمة للكتابة في العصر. من ذلك قوله: «إلا أن واضعه رحمه الله وإن جمع فيه بين العلم والعمل، وسجع فيه بين الثقيل والرمل، وتوهم أن بدر فضله قد تم وكمل، وتخيل أن جيد الإنشاء بعده قد عطل، وفنه قد خمل، قد أذهب حسناته النادرة بتوالي سيئاته الباردة، وأضاع تلك الزهرات الفذة في قفار الدعاوى التي لا يجد فيها السالك لذة، وطال على الناس بعد هلاله سواد ليله، ورفضوا مواقع طله لغثاء سيله. ونعم فإنه:

ما الجزع أهل أن تردد نظرة فيه وتثنى نحوه الأعناق»[49].

وهذا المذهب في التعبير يحدث تداخلا عميقا بين مجالي النقد والإبداع، ويوحي بتحول الممارسة النقدية إلى صياغة إنشائية يظهر فيها الراد براعته الأدبية، وقدرته على تجويد العبارة وتحسين القول.

أثنى الصفدي في خطبة الكتاب على المثل السائر الذي «اشتهر بين أهل الإنشاء اشتهار الليل بالكتمان والنهار بالإفشاء، لا بل اشتهار بني عذرة في الحب بتحرق الأحشاء، وأولع به أهل الأدب في الآفاق ولع الكريم بالإنفاق، لا بل ولع الرقباء بالعشاق...»[50]. وهذا الثناء المبالغ فيه مزدوج الدلالة والاتجاه: يمكن صرفه إلى الذم استنادا إلى مبدأ الإفراط المفضي إلى نشأة الضد؛ فالإكثار من المدح هجاء، ويمكن صرفه إلى الفخر باعتماد أسلوب الصفدي، وما تضمنه منثوره من فنون التعبير؛ فيكون أسلوبه حجة تجرد ابن الأثير من وهم التفوق والتفرد في مجال الكتابة والإنشاء. ثم إن أفعال الجهة المتواترة في مستهل خطبة الكتاب من شأنها أن تطعن على ما حظي به ابن الأثير من الشهرة والانتشار: «توهم [ابن الأثير] أن بدر فضله قد تم وكمل، وتخيل أن جيد الإنشاء بعده قد عطل...»[51].

وفي خطبة «نصرة الثائر» قضايا عديدة تدور على دوافع الرد ومنهجه ومقصده، فقد ذكر الصفدي مسوغات ثلاثة توجب الرد وتبرره. يتعلق أولها بخلق ابن الأثير وطبعه. فقد أنكر عليه بسطه في الإعجاب بنفسه، وازدراءه أبناء جنسه، و«جره رداء الكبر والخيلاء مخيطا بإبر الحسد»[52]، وظنه «أن الله قد حرم الفصاحة على من يأتي من بعده»[53]، ومبالغته في هذا النهج من الإطراء الذي «يغثي النفوس»، ويضيع «الزهرات الفذة في قفار الدعاوى التي لا يجد فيها السالك لذة»، ويذهب بما في الكتاب من نادر الحسنات. ثم إن هذا الخلق مذموم - في نظره - شرعا. وهو رأي تؤكده وفرة الشواهد وتنوعها، ما بين حديث نبوي وشعر تعليمي وحكمة مأثورة تصل العجب والتيه بسوء العاقبة وبئس المصير.

وإذا كان مسوغ الرد الأول متصلا بشخصية ابن الأثير متعلقا بطباعه، فإن ثاني المسوغات منعقد على الأثر، متمثل في كثرة ما فيه «من فلتات عديدة، واختيارات غير موفقة ولا سديدة، ونصر باطل، وتحلية عاطل، وترجيح ما ضعف ووهى، وتوهين ما تحرر وانتهى»[54]، وهي في نظره عيوب ونقائص تنكشف بيسر وتبرز لمن ينعم الفكر فيها «وكنت أقف على أطلالها عند المراجعة ناديا، وأعثر في أذيالها حين المطالعة غالبا، وأتأوه لانفراد تلك اللآلئ في سلوك السبج وأستطيل سواد لياليه والصبح من محاسنه ما أسفر ولا انبلج»[55]. وهو ما يعني أن ابن أبي الحديد قد أغفل تلك العيوب على شناعتها، وحاجتها إلى التصحيح والتصويب: «وبلغني ما وضعه عز الدين بن أبي الحديد - رحمه الله - على الكتاب من المؤاخذة، وأنه استصرخت به تلك الظلامات عائذة. فلما

وقفت على الفلك الدائر وجدته قد أغفل كثيرا، وأخذ قليلا وترك أثيرا. فأحببت بعد ذلك أن ألتقط ما غادره، وأتتبع شاذه ونادره...»[56].

واستئناف القول في كتاب ابن الأثير لا يبرره فقط عدم استيفاء ابن أبي الحديد ما في «المثل السائر» من سقطات، وذلك لاقتناع الصفدي بأن الأول «قد ترك للآخر أكثر مما جاء به»، بل يبرره نقد ابن أبي الحديد نفسه، وما تضمنه «الفلك الدائر» من وجوه الخطأ والتقصير. فلئن أثنى الصفدي على ابن أبي الحديد وشهد بفضله في مجال البلاغة والجدل، فإنه قد عاب عليه أشياء عديدة متصلة بعقيدته، منها تشيعه ونقده كتاب المحصول للرازي، مثلما عاب عليه نماذجه النثرية التي ساقها في الفلك الدائر، ورأى حذفها أفضل من إثباتها: «وله [ابن أبي الحديد] نثر أجاد فيه بعض جودة، ولم يكن كنظمه الذي رفع هضبه ووطد طوده. وقد ساق شيئا منه في «الفلك الدائر»، ونثر ابن الأثير أقعد منه عند أولي البصائر، ولو حذفه كان خيرا من إثباته، وأمنع له من عجم سهمه وغمز قناته»[57]. ثم إن الصفدي يجعل تصحيح الخطأ بمنزلة من رأى منكرا فدعي إلى معالجته بالقلم متى أعوز اللسان. ورفع المنكر في نظره واجب مفروض مثل الصلاة وعليه قضاؤها وإن تأخر وقتها [الكامل].

وعلي أن أقضي صلاتي بعدما ... فاتت إذا لم أقضها في وقتها

وبهذه المماثلة التي عقدها الصفدي بين النقد والعقيدة، بين واجب الصلاة وواجب إصلاح الخطأ، أمكن له تبرير الرد في متأخر الوقت. ولم يكن ذلك سوى استراتيجية أتاحت له المشاركة في هذه المعركة.

1 - 3 - استراتيجيات الاعتراض بين الفلك الدائر ونصرة الثائر

اشترك عنوانا الردين النقديين في رسم استراتيجية واضحة تقصد إلى إبراز تهافت المثل السائر وعدم كفاية مؤلفه. عبر ابن أبي الحديد عنها بالمثل «دار عليه الفلك». وعبر الصفدي عنها بلفظة «النصرة» الدالة على انخراطه في المعركة هجوما، وإعلانه الصريح عن نصرة الثائر على المثل السائر، مواصلا بذلك جهود السابقين في تقصي المؤاخذات ورصد الهفوات. وهو بهذا الاختيار يعقب على مؤلف سابق «طي الفلك الدائر ونشر المثل السائر»، سعى صاحبه إلى الدفاع عن ابن الأثير والطعن على ابن أبي الحديد، وذلك بتغيير مسار النقد من رصد العيوب إلى ذكر المحاسن. وتأكدت هذه الاستراتيجية في خطبتي الردين، فقد كانت بينهما قواسم مشتركة ووجوه متمايزة: اشتركت الخطبتان في توجيه الممارسة النقدية في جنس الرد وجهة الوقوف على «السيئات» والتقاط «الفلتات»، ورصد «المؤاخذات»، وإثبات «المناقضات» على نحو جعل الرد النقدي حربا تجلت

في تواتر معجمها «جرد، ورشق، وسهام، وسيوف، وغرض...». بيد أن الخطبتين متمايزتان من جهة ضروب الممارسة النقدية في الردين؛ إذ نجد في «نصرة الثائر» تنويعا ينبئ بخروج الرد النقدي من أفق سلبي منحصر في رصد المطاعن إلى أفق إيجابي تتعدد فيه الأنشطة النقدية؛ فإلى أي حد جسدت المتون النقدية والمضامين ما رسمته الخطب والعناوين؟

1 - 3 - 1 - استراتيجيات الاعتراض في الفلك الدائر

ليس الغرض من هذا المبحث استخلاص جميع الاستراتيجيات[58] في الأثر؛ لأن الإلمام بها مطلب عسير لا يتحقق في حدود هذا المقال؛ لذلك نقتصر على أمثلة متنوعة تكون منطلقا يستأنس به وشاهدا يقاس عليه.

الاعتراض على الافتتاح بتكثيف المؤاخذات

افتتح ابن الأثير كتابه بالبسملة والحمدلة والدعاء مستجيبا لضوابط الافتتاح في قديم أدب العرب. وقد مثلت الجملة الدعائية الأولى في «المثل السائر» موضع اعتراض في «الفلك الدائر». والطعن على ابن الأثير في هذا الموضع مهم. فهو فاتحة الرد والخطوة الأولى في الإنشاء، لاسيما أن صاحبه قد صنفه في علم البيان، جاعلا مداره على الذوق السليم الذي هو أنفع من ذوق التعليم، زاعما أن كتابه مفرد بين أصحابه.

واعتمد ابن أبي الحديد في الاعتراض تقنية التفكيك؛ فقد جزأ الجملة النحوية الواحدة باعتماد معطوفاتها ليقف فيها على ثلاث مؤاخذات: أولاها سؤال ابن الأثير أمرا مستحيلا في قوله «نسأل الله أن يبلغ بنا من الحمد ما هو أهله»[59]؛ لأن «الله لا نهاية لما هو أهله من المحامد، وحمده لا يقف عند غاية، وعظمته لا تنقطع عند حد». فالصيغة التي تخيرها صاحب المثل السائر للتعبير عن الحمد لم تحقق الحمد ولم تجر في نظره على وجه التقرير والإثبات. وتتمثل المؤاخذة الثانية في استحالة أن يفضل الفرع أصله في قوله «وأن يعلمنا من البيان ما تقصر عنه مزية النطق وفضله»، فالسؤال من هذه الجهة أمر مستحيل «لأن النطق هو كمال الصورة الإنسانية»، ويعمد في المؤاخذة نفسها إلى ضرب من المحاصرة لرسم دائرة التأويل، فيفترض جدلا أن يكون الكلام قد جرى على وجه المبالغة والغلو. وإن صح هذا فهو من مذاهب الشعر ومسالك الشعراء، وهو مستهجن في منثور الكلام. أما المؤاخذة الثالثة فاحتكم فيها إلى الذوق؛ إذ رأى عطف الفعل على الاسم أمرا قبيحا واختيارا غير بليغ، ردا على قوله «وأن يوفقنا للصلاة على رسوله محمد الذي هو أفصح من نطق بالضاد، ونسخ بهديه شريعة كل هاد». واقترح عليه من التراكيب وجها رآه حسنا يعطف فيه الاسم على الاسم بدلا من عطف الاسم على الفعل: «الذي هو أفصح من نطق بالضاد، والمنسوخ بهداه شريعة كل هاد». وفي اقتراحه الوجه الأحسن من التعبير ما يوحي باقتدار بياني وبلاغي يفوق ما لابن الأثير من البيان.

قام اعتراض ابن أبي الحديد، في هذا الموضع، على حجج عقلية منطقية وأخرى ذوقية جمالية لإبراز تهافت العبارة في فاتحة المثل السائر، وما يترتب عليها من فاسد المعاني وقبيحها. وفي تصريفه العبارة على وجوه مختلفة من التأويل ما يؤكد وعيه بمذاهب الإنشاء وما تقتضيه أجناس القول من أساليب التعبير. ووجه النقد لغاية إقناع القارئ بأن المثل السائر الذي يضرب به المثل في البيان قد استهل بكلام غير مبين. وفي ذلك منتهى الإزراء والتحقير. بيد أن تفكيك الجملة الدعائية الواحدة إلى ثلاث مؤاخذات - وإن كشف عن نقد موضعي دقيق - يرسم منهجا في الرد قائما على التشنيع، وذلك بتقصي العيوب وتكثيرها وتضخيمها، إذ لم يكن ابن الأثير أول من جرى على هذا المذهب في الحمدلة والافتتاح؛ فقد سبقه إلى ذلك أدباء كثيرون. وليس في الجملة الدعائية الافتتاحية ما يستدعي بذل كل هذا الجهد في النقض والإبطال. وعلى هذا الأساس يمكن القول إن عنوان الكتاب ومقصده قد حددا نهج الرد، ورسما مسلك النقد.

بتر الشاهد .. الإيهام بالتناقض حيث لا تناقض

الرد محكوم بالاختلاف. وعلى هذا الأساس لا يمكن أن تشمل كتب الردود جميع القضايا المثارة في الأثر، وهذا أمر طبيعي لسببين على الأقل، أولهما معرفي متمثل في حصول قدر من التوافق بين المؤلف والناقد، وثانيهما منهجي محكوم بسياسة الرد القائمة على الانتقاء. ولكن هل يفضي الانتقاء إلى تحريف الأمثلة والمختارات؟ وهل كانت الشواهد الواردة في الفلك الدائر مطابقة لفظا ومعنى وترتيبا لما جاء في المثل السائر؟

في الفلك الدائر تنوعت طرائق الأخذ والنقل[60]. ولم تخل من تغيير في الكلام والنظام. ومن أمثلته ملاحظة ابن أبي الحديد تناقضا في قول ابن الأثير «لا أدعي فيما ألفته فضيلة الإحسان ولا السلامة من سبق اللسان»[61]، وقوله بعد سطر واحد «هذا الكتاب بديع في إعرابه وليس له صاحب من الكتب». يوحي القول الأول بالتواضع، والتواضع من شيم العلماء، بينما يكشف القول الثاني عن تيه وإعجاب. ومدح النفس من قبيح العيوب. فكيف يجتمع هذان الأمران الضدان؟ وهل بين العبارتين تناقض؟

عندما نصل القولين بسياقهما، وننزلهما في مقامهما، ينكشف شيء مهم كان له الأثر في توجيه المعنى وقلبه وهو بتر الشاهد، لأن جملة «لا أدعي فيما ألفته فضيلة الإحسان ولا السلامة من سبق اللسان» لا تكتمل دلاليا إلا بإضافة قوله «فإن الفاضل من تعد سقطاته وتحصى غلطاته»[62]. وهي تؤدي معنى محمودا نبيلا متمثلا في طموح الفاضل إلى الكمال ووعيه بالنقصان وحدود الإمكان. ثم إن القول الأول الموحي بـ «التواضع» ورد في سياق حديث ابن الأثير عما أفاده من البيانيين السابقين، وما استصفاه من مصنفاتهم ليجعل مدار علم البيان على حاكم الذوق السليم

الذي هو في نظره «أنفع من ذوق التعليم»، وكذلك تركيزه على الدربة والمران مما يحمل المتعلم مسؤولية الاستعمال، وقد مثل ابن الأثير - وهو يقدم الكتاب لقارئه - بمثل «من طبع سيفا ووضعه في يمينك لتقاتل به».

أما القول الثاني الدال على «الترفع» فقد ورد في سياق حديثه عن ابتداعه أشياء لم تكن من قبل مبتدعة، وعن بلوغه درجة الاجتهاد في استخراج أبواب وضروب لم يجد أحدا ممن تقدمه تعرض لذكر شيء منها. وهو ما يستجليه الباحث عندما ينظر في وجوه البيان وأقسامه، ويقارنها بما ورد في كتب السابقين. ذكر ابن الأثير أن له الفضل في استخراج نصفها. والكتاب من هذه الجهة «متفرد بين أصحابه»؛ فمصادره الأساسية في التأليف «أدبية نصانية لا عملية نقدية؛ إذ زعم أنه استخرج نصف وجوه البيان من القرآن، وجزءا من النصف الثاني من الكتب المتقدمة، والجزء الباقي ابتدعه ابتداعا فكان فيه مجتهدا لا مقلدا»، وعلى هذا الأساس فإن «المادة العلمية والنقدية متولدة من تجربته الشخصية في القراءة والكتابة لا من قوانين موضوعة قبله، ولا من مقاييس مسطرة»[63]. وعلى هذا الأساس، لا نرى في الكلام تناقضا متى نزلناه في سياقه، ولعل الغموض فيه آت من أثر السجع. بيد أن ابن أبي الحديد بتر الشاهد فأسقط الجملة اللاحقة مدفوعا برغبة صريحة في التهوين والتشنيع. وهو ما أوقعه في التقول والافتعال وادعاء التناقض حيث لا تناقض. وهذا الضرب من النقد معيب مغالط لاقتطاعه الأقوال عن سياقاتها.

تحويل القضية اللغوية قضية عقدية

ينحو اعتراض ابن أبي الحديد منحى ينحرف به عن القضية في معالجة المسألة اللغوية من جهة عقدية. وبيان ذلك في معرض الرد على صاحب المثل السائر الذي رأى أن «من أقسام الفاعل والمفعول ما لا يفهم إلا بعلامة من تقديم المفعول على الفاعل نحو قوله ضرب زيد عمر فلا بد من النصب والرفع، وإلا أشكل الأمر وضرب على ذلك مثلا الآية: إنما يخشى الله من عباده العلماء»[64]؛ فقد رأى ابن أبي الحديد أن الآية لا مدخل لها في هذا الموضع، ولا التباس حاصلا بين الفاعل والمفعول؛ لأن الله لا يخشى أحدا، فالآية - في نظره - تدل بنفسها لا بعلاقة لفظية. فهل هو الاعتراض على القاعدة النحوية أم على المثال المتخير؟

لا شك في أن ابن أبي الحديد - مثل ابن الأثير - محتكم إلى ضوابط اللغة وقواعد التركيب، غير أن مقصد الرفض والاعتراض دفعه إلى إبطال المثل محتكما إلى العقيدة. وبهذا النهج ينزاح صاحب الفلك الدائر عما يقتضيه الرد الجاري بين نظيرين من مناقشة الفكرة بفكرة مثلها، ومقارعة الحجة بحجة من جنسها؛ فقد اعتمد ابن الأثير قواعد اللغة فصح قوله لدى اللغوي. واستند ابن أبي الحديد إلى ضوابط العقيدة فصح قوله أيضا، ولكن لدى المعتقد، فمرجع الاختلاف بينهما إلى جهة

النظر. غير أن أحكام اللغة وقواعدها عامة يستعملها المعتقد وغير المعتقد، بينما أحكام العقيدة لا تلزم إلا أصحابها.

الاعتراض باعتماد حجة الأصل اللغوي

يتأسس هذا الاعتراض على مؤاخذة ابن الأثير للأعشى على قوله في غرض المدح(65) [المتقارب]:

وما مزبد من خليج الفرات جون غواربه تلتطم

بأجود منه بماعونه إذا ما سماؤهم لم تغم

رأى ابن الأثير أن معنى المدح غير مناسب. فقد مدح الملك بما يمدح به السوقة والرعاع، بل أقل من ذلك. ومرجع هذا الذم إلى فهمه لفظة الماعون على أنه القدر والقصعة، وما أشبه ذلك.

ويعترض ابن أبي الحديد على هذا التأويل ويصرفه إلى مدلولات لغوية أخرى موجودة في اللغة؛ فالماعون في معنى الصدقة والزكاة وتطلق اللفظة على المنافع كلها. ويرى ابن أبي الحديد أن اعتبار هذا الحقل الدلالي كفيل بتغيير المعنى من ذم إلى مدح.

قد يبدو هذا التأويل مقنعا غير أنه لا يصح إلا متى صرفنا دلالة «الماعون» إلى المنافع كلها، وهو ما يقتضيه مقام المدح من مبالغة وإكثار. وهذا لا ينطبق على معنيي الصدقة والزكاة لما فيهما من تقليل. ثم إننا نرى في البيت تركيبا هو مفتاح معناه، ولا يفهم إلا بفك عناصر الصورة القائمة على المقابلة بين الصحو والغيم، والجدب والغيث؛ فالممدوح يجود زمن الجدب والعسر والخصاصة والإمحال، وعطاؤه المتواصل يفوق عطاء الطبيعة المنقطع، وذلك هو الجود الحقيقي في عرف العرب، لا يكون زمن الرفه واليسر والرخاء. ويتأكد معنى المدح بالجود متى وصلنا هذا البيت بالبيت الذي يليه [المتقارب]:

هو الواهبُ المائةَ المصطفاةَ كالنخلِ طاف بها المُجتَرِم

الاعتراض بإبطال الحد

من تقنيات الاعتراض مناقشة التعريفات وإبطال الحدود(66)، وهي تقنية متواترة في الفلك الدائر، قائمة على اعتماد العقل والمنطق في مناقشة قضايا الأدب. ومن أمثلتها ما رد به ابن أبي الحديد على ابن الأثير، في فصل تعريفه المثل. يقول صاحب المثل السائر: «وحد المثل هو القول الوجيز المرسل ليعمل عليه».

أبطل ابن أبي الحديد هذا الحد من جهات ثلاث:

أتى في أولاها بآية قرآنية «وأقيموا الصلاة»، توافر فيها شرط الإيجاز ومقصد العمل عليها؛ فكانت قولا موجزا أرسل ليعمل به غير أنها ليست بمثل [ما كل قول وجيز مرسل ليعمل عليه يكون مثلا].

وأبطل الحد من جهة وجود أمثال ترد على صيغة أفعل «أفعل من...»، تتضمن مبالغة في الوصف ولا تتضمن دعوة إلى العمل بها [ما كل مثل يرسل ليعمل عليه].

وقلب العبارة، من جهة ثالثة، على وجه آخر من التأويل مفترضا أن المقصود بقوله «العمل عليه» هو موافقتها للمقام، وملاءمتها لمقتضى الاستعمال. ومتى اعتمدنا هذا التأويل تهافت حد المثل من جهة اشتراكه مع سائر الأشعار، وهذا في نظره محال. وعلى هذا الأساس، يتهافت تعريف ابن الأثير ويبطل حد المثل بقوي الحجج.

ومن هذا المنطلق، يعيد ابن أبي الحديد تعريف المثل متجاوزا الدحض والإبطال إلى التصحيح والتصويب. فيجعل الأمثال قسمين بحسب تركيبتها ودلالتها، أما القسم الأول فيشمل الأمثال المبنية على صيغة أفعل للتفضيل. وأما القسم الثاني فيمكن تسميته بأمثال الوقائع ولها مورد ومضرب.

الاعتراض بإيجاد استثناءات تبطل القاعدة اللغوية

إن القصد إلى الاعتراض بين في سائر المؤاخذات والمناقضات متواتر في تضاعيف الرد. ومن المؤاخذات التي سوغها ابن أبي الحديد بقوي الأدلة والحجج رده على قول ابن الأثير: «كل خماسي يحذف منه في التصغير حرف، سواء كان في الكلمة حرف زائد أو لم يكن، مثال: منطلق مطيلق»، فقد بيّن صاحب الفلك الدائر أن القضية على إطلاقها غير صحيحة، وضرب أمثلة عديدة من شأنها أن تبطل الحد، من قبيل «حمراء حميراء، وهي خماسية، ولم يسقطوا منها شيئا، وأجمال أجيمال، وميزان مويزين»، فحدث الإبدال ولم يحدث الإسقاط، مثلما زعم ابن الأثير[67].

وعلى نحو تأليفي، يمكن القول إن استراتيجية الاعتراض قامت أساسا على اعتماد العقل والمنطق في مناقشة قضايا البلاغة والأدب. وقد نحت أحيانا منحى سجاليا قائما على قاعدتين بارزتين متداخلتين، أولاهما: إبراز تهافت رأي ابن الأثير وحكمه النقدي. وثانيتهما تأكيد عدم كفايته بنقل الرد من مجال الأطروحة إلى مجال صاحب الأطروحة. وقد تجلى ذلك في مستوى المعجم والأساليب وعمليات الانتقاء وصور السخرية والعبارات التقويمية التأثيرية، وتوظيف المقابلات لإظهار المفارقات؛ فكان الرد النقدي بمنزلة الحرب التي يكون وقع الكلمة فيها من وقع السلاح، بيد أنه لم يخل من المغالطة والتلبيس.

والقصد من الاعتراض قصدان: اعتراض يراد به التنبيه على مواضع الخطأ لغاية التصويب والاحتواء، واعتراض يراد به الفضح والتشهير لغاية الإبطال والإقصاء. وإذا كانت الردود في التصور النظري، تنشأ لغاية التصويب والتصحيح بإظهار الحق وتحري الصدق والدعوة إلى تجنب الهوى، وإلى مباشرة التأليف بفكر يقظ منصف غير متعصب، فإنها في مستوى الإجراء، محكومة بمؤثرات

عديدة جعلت الراد عنيفا حادا يترصد الهفوات لا معتدلا يحتكم إلى العقل، أو متأدبا يلطف العبارة، ومتسامحا يغفر الزلات.

1 - 3 - 2 - الممارسة النقدية في نصرة الثائر .. من نقد الأدب إلى تأديب النقد

تبدو الممارسة النقدية لدى الصفدي محكومة باختيار مبدئي تجلى في سائر مصنفاته، وقوامه الابتعاد عن المعاندات والمناقضات[68]؛ فكثيرا ما سارت في اتجاه يختلف منتهاه عن مبتدئه، إذ يستهله اعتراضا ويحوله استدعاء لأجود نصوص الأدب، شعره ونثره. وبهذا النهج يستقدم تجارب مماثلة لأدباء طرقوا الغرض نفسه، ويحكم النص في النص لرصد وجوه الإضافة والوقوف على مظاهر التقصير، وهذا النهج في الرد أتاح له في مناسبات عديدة عرض محفوظه، وإظهار رصيده، وأظهر قدرته على تقصي المعنى في الاستعمال؛ إذ يعود به إلى منشئه الأول، ثم يبحث في ما طرأ عليه من التحوير. إنه ضرب من ضروب البحث في تطور العبارة الأدبية، وإمكانات الأديب في صوغها وتكوينها صوغا يكشف به مهارته في استعارته، ويقدم للمتعلمين أمثلة لغاية الاستنارة بها في تذوق جميل الأدب وإنصاف الأدباء؛ لذلك كثرت الشواهد، وتضخم الرد، وعورض المنثور بالمنثور، وقوبلت العبارة بالعبارة، واستدعى النص النص. والأمثلة على ذلك كثيرة، شاهدة على تحول الممارسة النقدية في كتب الردود من نقد الأدب إلى إنشائه وتخير جيده؛ فعلى أي نحو يحدث هذا الانتقال؟ وما منطق انتظامه في الكلام؟ وما أبعاده؟

يبسط الصفدي الرد بسطا يفضي إلى تنوع الممارسة النقدية وخروجها في مناسبات عديدة من نقد الأقوال إلى عرض الشواهد، وتخير جيد المعارضات والأمثال. والشواهد على ذلك وافرة، منها ما ورد في مستهل الرد، في معرض نقده الجملة الدعائية التي افتتح بها ابن الأثير كتابه في البيان؛ فقد وقف الصفدي على الابتداء بالحمدلة، وأورد الجملة كاملة ولم يجزئها، مثلما فعل ابن أبي الحديد. وتمثلت خطة الرد في إيراد قول ابن الأثير تمهيدا للرد عليه[69].

وقد قطع الرد عشر خطوات تنوعت فيها الممارسة النقدية: اعتراضا وإبطالا(1)، فاستدعاء شواهد مماثلة من قديم أدب العرب(2)، فتفسيرا وتبريرا (3)، فاستطرادا وخروجا من قضية بلاغية إلى قضية عقدية(4)، فتذكيرا بمطاعن ابن أبي الحديد ومناقشتها (5)، فاقتراحا لبدائل إنشائية رآها أنهض بالمعنى وأوفى بالمقصد (6)، فاختيارا لنصوص من جيد الأدب (7)، فعودة إلى الاعتراض(8)، فاستطرادا من جديد وسيرا في شعاب الكلام (9)، فإعلانا عن قضية جديدة وعدولا عنها في الآن نفسه لميز نهجه النقدي من نهج ابن أبي الحديد القائم على اعتماد الجدل في مناقشة قضايا الأدب (10).

استهل الصفدي رده النقدي بنقد صيغة الدعاء في مقدمة المثل السائر فقد رآها عدلت عن مألوف ما يجري به الحمد ويدل عليه. واستند في الرد إلى حديث نبوي مبني على قياس مضمر يفضي إلى اعتبار كلام ابن الأثير كلاما أجذم؛ فقد ذكر المقدمة الأولى «كل كلام لا يبدأ بحمد الله فهو أجذم». وانطلاقا منها وبناء عليها يدعى القارئ إلى استحضار المقدمة الثانية «كلام ابن الأثير لا يبدأ بحمد الله» لينتهي إلى نتيجة يستخلصها وجوبا، وهي أن كلام ابن الأثير أجذم. ولهذا الشاهد القولي قوتان، أولاهما: آتية من حجة السلطة «صدور القول عن النبي»، وثانيتهما متولدة من القياس المضمر الذي يشرك القارئ في استخلاص المعنى ويلزمه به.

ثم أورد نماذج من الاستهلالات التي خالفت القاعدة من قبيل افتتاح الزمخشري «الله أحمد»، وافتتاح الحريري بقوله «اللهم إنا نحمدك»، وقد عيب عليهما ذلك، لأنهما أخلا بالمعنى والمقصد وما افتتحا كلامهما بالحمد. وأرجع الصفدي فساد المعنى إلى فتنة صاحبه بالتقفية والتسجيع والزخرفة. وخلص إلى أن ابن الأثير انساق وراء متطلبات اللفظ مهملا بذلك شرطا مهما من شروط الابتداء. وتوجيه النقد في هذا الموضع الافتتاحي مهم، من شأنه أن يقوض «المثل السائر» تقويضا؛ إذ كيف يستهل كتابا في علم البيان بكلام غير مبين؟

ومن صلب هذه القضية المنزلة في مجال البلاغة والبيان خرج الصفدي إلى مجال العقائد والأديان، مبينا منزلة الفاتحة التي هي «أم الكتاب والعمدة في الصلاة». ورأى أن الأصل في التعبير القول: «الحمد لله». وقد وصل الافتتاح بالعبادة وجعل الحمدلة والتصلية من وجوهها، وبين أن سوء الافتتاح من شأنه أن يطعن على عقيدة ابن الأثير. ويكون القول مناسبة لنقد ابن الأثير وكشف تناقضه كشفا يجرده من البلاغة والبيان؛ إذ رآه يستعمل في توقيع كتبه «كل كلام لا يبدأ بحمد الله فهو أجذم»، بيد أنه في الإجراء يخالف ما دعا إليه في الكتابة والتنظير. والنتيجة المستخلصة هي أن ابن الأثير رجل يناقض فعله قوله.

ويعمد في مرحلة موالية إلى التذكير بمطاعن ابن أبي الحديد على ابن الأثير، موافقا إياه في نقده السجعة الأولى، مختلفا عنه في نقد السجعة الثانية؛ إذ نراه يقلب العبارة على وجوه عدة من التأويل لفهم مقصد ابن الأثير، من قبيل تساؤله عن معنى قوله «تقصر عنه مزية النطق»، وهو تساؤل يعضده أسلوب الشرط «إن أراد كذا فهو، وإن أراد كذا فهو...» الموظف لمحاصرة المؤلف وانتزاع حججه سبيلا إلى إبراز فساد ذوقه وعجزه عن الإبانة والإعراب عما في نفسه وذهنه. وهو أمر مهم تتضاعف خطورته متى اعتبرنا مصدره: فابن الأثير صنف المثل السائر وجعل مداره على علم البيان. والبيان «إيضاح المعاني وإبداؤها وإظهارها». وفي ذلك سخرية ضمنية ممن يتكلم على البيان بكلام غير مبين.

وتخرج الممارسة النقدية في مرحلة موالية إلى مستوى ثان يتعالق فيه الأدب والنقد. نتبين ذلك في تصحيح العبارة واقتراح نماذج أخرى من الألفاظ والتراكيب رآها أليق وأنسب، وقد بدا الصفدي في نقده محتكما إلى الذائقة ناظرا في جودة المعنى واستقامته، من قبيل قوله: «لو قال: من هاجر ونصر لكان أحسن من وجهين...». واستدعى هذا الاقتراح دراسة البدائل وتعليل المقترحات، وبيان الفروق بين مفردات يراها غيره من المترادفات «فإن الصبر غير المصابرة»، وحجته في ذلك القرآن «قوله تعالى: اصبروا وصابروا». واستدعى الصفدي شواهد شعرية تضمنت صورا بلاغية لينهي المقترح بقوله إن الأمر مداره على الحسن والجمال تشعر به النفس ولا تحيط به الصفة. وفي اقتراحه نماذج أخرى من التراكيب إقرار ضمني بعي ابن الأثير وفساد ذوقه.

ولا تلبث القضية أن تعود إلى بعدها العقدي عندما بين الصفدي ما يترتب على تغيير اللفظ وترتيب الكلام من نتائج من قبيل إبطال القول بإعجاز القرآن الذي أراد المعنى على ذلك النحو من النظم والصياغة والتعبير، لأن الفقهاء أفتوا «ببطلان صلاة من بدل ترتيب الفاتحة وقلب بعض الآيات إلى موضع بعض»، ورأوا «أنه لا تصح صلاته لأنه يبطل إعجاز القرآن العظيم بما هو نظم عجيب». وينهي الصفدي نقده وتعليقه على المثال بالخروج إلى قضية كلامية «وهنا بحث بين الأشعري والمعتزلي»، والإضراب عنها «طلبا للاختصار». وفي هذا الاختيار إشارة منهجية مهمة إلى ابتعاد الصفدي عن طريق الجدل، وإيثاره معالجة قضايا البلاغة والأدب معولا على الذوق محكتما إلى الفن.

عندما ينتهي القارئ من هذا الرد يخلص إلى ملاحظة ويتبادر إلى ذهنه سؤال مثير: أما الملاحظة فهي اعتماد الرد وسيلة لتحريك نصوص الأدب وإنشاء جيد التعبير، وأما السؤال فمداره على المراوحة بين النقد الفني الأدبي والنقد العقلي المنطقي، والنقد المستند إلى الاقتناع العقدي؛ فضلا على غموض العلاقات بين أقسام هذا الرد المنطلق من حمدلة ابن الأثير والمبني عليه. يبدو رد الصفدي في هذا الموقع ردا نقديا وعقديا محكوما بمؤثرين: مؤثر فني موصول بمفهوم مخصوص للأدب قوامه سعة الاطلاع والأخذ من كل المعارف، وتخير جميل النصوص فضلا على الاستطراد والاستسلام لشجون الحديث. ومؤثر عقدي جعله يسلك مسلك التشنيع لينسب إلى خصمه عيوبا غالى في تأولها. فهل تستحق الحمدلة هذا النقد كله في هذا البسط من الكلام؟

ومن الأمثلة الدالة على تنوع الممارسة النقدية وتشعبها، ما ورد في رد الصفدي على ابن الأثير. ذكر صاحب المثل السائر حادثة عجز الحريري عن إنشاء ما طلب منه في الديوان[70]، وأزرى به قائلا عنه إنه «استكتب فأفحم»، وأرجع ذلك إلى عسر الكتابة وسهولة المقامات. فالمقامات في نظره «حكاية تخلص إلى حكاية»، أما الكتابة فـ «بحر لا ساحل له، ومعانيه متجددة على الدوام».

وقد قامت خطة الرد على انتهاج استراتيجيتين احتضنتا ضروبا متنوعة من الممارسة النقدية، وأتاحا للقول أن ينبسط ويتشعب. وهما استراتيجية التهوين لغاية الإعذار، واستراتيجية التعظيم القائمة على تفضيل المقامات وجعلها أنموذج الأدب الرفيع.

أما مسلك التهوين فتشكله عناصر عديدة تدرجت من الكلام على كيفية تقبل الأثر الأدبي إلى محاولة فهمه والبحث عن أسراره؛ فقد جعل الصفدي التعجب لحظة أولى في التفكير، في الاكتفاء بها والوقوف عندها ضعف رأي وعجز عن الفهم. وفي هذا القول يميز الصفدي الموقف الانفعالي البسيط الساذج من الموقف الفكري العميق. وهو فرق بين التأثر والانطباع وبين الفهم والتفسير. وبين المفكر الحر القوي الرأي الذي ينفذ إلى أعماق الظاهرة وبين من لا يقف إلا على سطحها، ثم أرجع الإنشاء إلى باب الفتوح، ووصله بقوى خارقة لا يدرك الإنسان سرها ومأتاها، واستند الصفدي إلى رأي ابن عربي القائم على اعتبار حسن الكتابة فعلا معقودا بمشيئة الله، فإذا أراد أمرا يسره حتى يمكن عسيره. واستدعى هذا التحليل الوقوف على طقوس الكتابة والتأليف، والمقارنة بين صورتين للحريري: أولاهما وهو يؤلف المقامات مخلى ونفسه، في فسحة من أمره، يصوغ ويكسر ويهدم ويبني، يتحول بين مقامات الكتابة، فتنقاد له المعاني وتسلس له. أما الصورة الثانية فيبدو فيها الحريري كاتبا في الديوان يطلب إليه الكتابة في موضوع مفاجئ لم يكن قد استعد له فلا يجد فسحة في مضيقه، وهي حالات شبيهة بما يعرض للمشافه والخطيب عندما يغرب عنه القول، لخجلة تناله، أو موقف يربكه، أو غيرها من إكراهات المقام. وبناء عليه، يهون الصفدي ما حدث باعتماد محصول الكاتب والأديب: فكثرة حسناته تغفر له زلاته، وتذهب بقليل سيئاته: وله في الأمس ما يشفع له في يومه. ها هنا يورد الصفدي شاهدا شعريا لمضاعفة التأثير: [الطويل]:

وليس يعابُ المرءُ في جبن يومه إذا ما عُرفت منه الشجاعةُ بالأمس

ويعمد الصفدي، في مرحلة موالية، إلى قلب الحجة على ابن الأثير باستدعاء تجربته التي حدثنا عنها في المثل السائر والوشي المرقوم؛ فقد ذكر أنه «كان يتلو القرآن، وإذا مرت به الآية الكريمة ولمح فيها معنى مناسبا أثبتها...»، وهي حجة قوية تدعوه إلى ألا يعيب غيره إذا لم يأمن العيب فيه.

أما مسلك التفخيم والتعظيم فتنوعت وسائله، وقد استهله الصفدي بإبراز فضل المقامات وكثرة انتشارها، وتفضيل الناس إياها على سائر أنواع الأدب. وفصل القول في مزاياها تفصيلا يكشف عن إعجابه بها وتفاعله معها تفاعلا بدا في اعتماده لغة مكثفة ذات طاقة شعرية جعلت الممارسة النقدية من صميم الأدب تعبيرا وتصويرا. نتبين هذا في قوله: «يتعاطون كؤوسها، يتمثلون بأبياتها وأسجاعها، ينقبون عن مساوئها فلايجدون لها مغمزا أو مطعنا، بل تصفو على السبك...». فقد بالغ الصفدي في الثناء على مقامات الحريري وجعلها مثالا ينشد، وأنموذجا يحتذى في علم

الأدب. ثم أبرز كثرة ما نالته المقامات من الشروح[71]، وانتقالها من لسان إلى لسان، وإقبال ملوك الفرنج عليها يتنادمون بحكاياتها. وأرجع الصفدي اشتهار المقامات إلى الحكايات المضحكة والقصص المشوقة والحكم والأمثال، ثم قارن المقامات بما يشاكلها في مجال الآداب فقرنها إلى كليلة ودمنة، استنادا إلى أنواع الأدب وفنونه وأساليبه المختلفة، ثم تناول المقامات في إطار المعارضة؛ مبينا عجز كبار الكتاب عن احتذاء مثالها والنسج على منوالها. وأورد قصة القاضي الفاضل الذي قال عنه النويري في نهاية الأرب «أمام فضله ألقت البلاغة عصاها، وإليه انتهت صناعة الإنشاء». وقال عنه صاحب الخريدة «إنه في صناعة الإنشاء كالشريعة المحمدية نسخت كل الشرائع».

وفي هذا السياق، تنقل الصفدي بين فنون الكلام فذكر شاهدا من المقامة الرابعة عشرة للحريري «اعلموا يا مآل الآمل وثمال الأرامل، أنني من سروات القبائل، وسريات العقائل، لم يزل أهلي وبعلي يحلون الصدر، ويسيرون القلب، ويمطون الظهر، ويولون اليد. فلما أردى الدهر الأعضاد، وفجع بالجوارح الأجساد، وانقلب ظهرا لبطن، نبا الناظر، وجفا الحاجب، وذهبت العين، وفقدت الراحة، وصلد الزند، ووهت اليمين، وبانت المرافق، ولم يبق لنا ثنية ولا ناب. فمذ أغبر العيش الأخضر، وازور المحبوب الأصفر، اسود يومي الأبيض، وابيض فودي الأسود، حتى رثى لي العدو الأزرق، فحبذا الموت الأحمر».

ويذكر الصفدي، في ما رواه، أن القاضي الفاضل، لما بلغ هذا الموضع وأدرك هذا الفن من النسج والتعبير، عسر عليه الإتيان بمثله، فانقطع عن معارضة المقامات بعد أن شرع فيها قائلا: «من أين يأتي الإنسان بفصل يعارض هذا؟». وقول القاضي الفاضل - في نظر الصفدي - حجة، وهو بمنزل المقدمة يبني عليها نتيجة: إذا كان القاضي الفاضل - على منزلته في البلاغة والإنشاء - قد اعترف للحريري بالعجز عن معارضة المقامات وبلوغ مستواها الفني، فغيره أعجز. وفي هذا الرد تعريض بابن الأثير.

ويخرج الصفدي، في مرحلة موالية، إلى مناقشة قضية الجنس الأدبي؛ فقد رأى أن من جعل المقامات من باب الترسل «فقد ظلمها، بل هي كتاب علم في بابه، وهذا هو البلاغة: أن تصف الشيء بمدح ثم تذمه، أو بذم ثم تمدحه». وأنهى رده النقدي بتخير نماذج من المقامات تكسب الحريري سبقا وتفوقا، وتشهد بقدرته على توظيف الأمثال وتطويرها باحتذاء مبانيها والإضافة إليها. يقول الصفدي: «وفصاحته تعلم من أخذه الأمثال السائرة وضمها سجعة أحسن منها: مثال: أعطيت القوس باريها، وأنزلت الدار بانيها...»، وقد استصفى الصفدي من المقامات ما يقارب خمسة وعشرين مثلا، بدا فيها الحريري أديبا مقتدرا يعارض الأمثال، يعتمد مبانيها ويولد معانيها ليخلص إلى أن «هذا النوع كثير أضربت عنه خوف الإطالة»، ثم أورد شاهدا شعريا ينشر محاسن الحريري على وجه الإطلاق: [البسيط]:

وما تناهيتُ من بثي محاسنَه إلا وأكثر مما قلتُ ما أدَعُ

وعلى هذا المنوال تجري الممارسة النقدية في فصل «رد التعصب»[72] إعذارا، وموازنة، وانتقاء، وبحثا في أسباب التأليف، واستدعاء لأخبار ووقائع مماثلة. ومن أهم ما يلاحظ في هذا السياق، اصطفاؤه - في معرض الرد - حوالي ثلاثين بيتا شعريا من أجود أبيات المتنبي، ختمها بقوله: «فهذا يسير من كثير وقليل من غزير. ولكن هذا القدر كاف في الدلالة على ما له من الجيد».

وعلى هذا المثال، يمكن أن نقيس أمثلة عديدة في «نصرة الثائر» أتاحت للصفدي عقد مقارنات ومفاضلات بين نصوص الأدب، وإظهار مزايا الأدباء، ودراسة الأساليب الفنية ترصد في كتب الأدب، وتقوم في ضوء جمال صياغتها وقوتها التأثيرية. وعلى هذا النحو، يبسط الصفدي الرد النقدي بسطا به يكثر شعابه، ويعدد موضوعاته، وينوع طرائقه، ويفتح آفاقه، ويخرجه من دائرة المؤاخذات، وتقصي «الفلتات» إلى أنشطة أدبية ونقدية أخرى تكشف عما لذات الناقد من مهارات؛ فإذا رده النقدي مستقطب نصوص تتلاقى وتتحاور. وإذا الممارسة النقدية عنده تنأى عن المناقضات النظرية والمؤاخذات الجدلية، وتنحو نحو البحث في المصادر والأصول، وتنفتح على تجارب الأدباء، ولا تبقى في إطار الاحتجاج العقلي، وإنما تحكم الذائقة وتحتكم إليها. هذا شأن الرد في «نصرة الثائر»، وهو واقع بين كفتي الأدب والنقد. ترجح كفة النقد حينا فيكثر الاعتراض ويقوى جانب المناقشة العقلية وتتعدد الحجج. وترجح كفة الأدب حينا آخر فتكثر النماذج الإنشائية ويظهر رصيد الذات من المحفوظ مصوغا بعبارة أدبية جميلة؛ فإذا الدافع الأدبي يتفوق على الدافع النقدي، وإذا الرد من صميم الإنشاء تعبيـرا وتوقيعا وتصويرا.

2 - من الاعتراض والإبطال إلى المعارضة والنسج على المنوال

إذا كان الرد النقدي قائما على الاعتراض، مبنيا على النقض، قاصدا إلى محو صورة الأثر المنقود وتأكيد تهافته، فبمَ نفسر خروج الممارسة النقدية فيه من رصد المساوئ والعيوب إلى إظهار المحاسن والمزايا؟ ومن الاعتراض والإبطال إلى المعارضة والنسج على المنوال؟ وكيف تم إدراج المعارضة وتوظيفها في رد نقدي يعلن عنوانه وخطبته واستراتيجياته عن قصد صاحبه إلى محو المثل السائر ودثره؟ وهل من حدود بينة بين المعارضة والاعتراض أم هما في الحقيقة متواشجان؟

إن المعارضة - في مشهور تعريفها - قصيدة تنشأ بدافع الإعجاب والتقليد يقصد بها الشاعر إلى إثبات مقدرته الإبداعية بإدراك درجتها الفنية، بل يسعى إلى إظهار التفوق عليها ما استطاع إلى ذلك سبيلا. فهي تنشأ من منوال قصيدة سابقة مشهورة بصياغتها الفنية الجيدة، يلتزم فيها الشاعر البحر نفسه والقافية نفسها وقد يلتزم بالموضوع نفسه أو يعدل عنه قليلا. وقد دأب

النقاد على وصلها بالشعر حتى كأن المعارضات لا تكون إلا شعرا، غير أنها لا تنحصر في الشعر ولا تقتصر عليه، وإنما هي تجري في الشعر والنثر على حد سواء. فهي أدب على أدب، ونصوص تحركها النصوص، فيها من النصوص الملهمة معالم تثبت نسبها، وفي النص المستلهم منها علامات فنية واتجاهات فكرية تجعلها «قراءة جديدة لموضوع مشترك»[73]. وهي في ظاهرها نسخ مثال ونسج على المنوال، وهي في حقيقتها نقد كلام، وإضافة معان، وشرح مستجد الأحوال مؤدى في طريف الأقوال.

والناظر في نشأة هذا الفن وتطوره يقف على شيوعه وتعاظم منزلته، لاسيما في القرنين السادس والسابع هجريا، فقد أضحت فيهما المعارضة عنوان البراعة والإبداع؛ فتعددت نماذجها في أعمال الأدباء.

2 - 1 - خصائص المعارضة في الفلك الدائر

في «الفلك الدائر» موضع فاصل واصل معلن عن انتقال الممارسة النقدية من الاعتراض والإبطال، إلى المعارضة والنسج على المنوال. ولذلك صلة بما تقدم في فاتحة الرد الذي أنكر فيه ابن أبي الحديد جدل ابن الأثير ونظره، ورآه شيئا مذموما مردودا، وفي المقابل ثمن نماذجه الإنشائية القائمة على حل المنظوم ورآها عملا محمودا ومقبولا. وهذا التصنيف الثنائي أتاح له الخروج من الاعتراض على الكتاب إلى معارضته. كان ذلك في معرض نقده ظاهرة «نثر المنظوم» والوقوف على الشروط التي وضعها ابن الأثير لإجادته والتوفق فيه. يقول صاحب الفلك الدائر: «قال المصنف: فأما نثر المنظوم فينبغي أن يكون كذا وكذا، ثم ذكر له شروطا، وضرب من كلامه أمثلة، أكثرها جيد، وفيها ما ليس بجيد (...)، واعلم أن هذا الباب - وهو حل المنظوم - هو عين هذا الكتاب وخلاصته ووجه جميعه، وطراز حلته، كأنه لم يصنفه إلا لأجله، وليظهر صناعته فيه على أن كتابته كلها إذا تأملها العارف بهذا الفن وجدها من هذا الباب؛ لأنها إما محلول منظوم، وإما ترصيع آية أو خبر أو مثل أو واقعة. وهذه إحدى طرائق الكتابة عندي، وإليها أذهب، ولها أستعمل. وكنت شرعت في حل سيفيات أبي الطيب المتنبي لشهرتها وغلبتها على ألسنة الناس، وأن أجعل ذلك كتابا مفردا أتقرب به أيضا إلى الخزانة الشريفة فخرج بعضه وصدف عن إتمامه عوائق الوقت أو شواغله. وأنا أوردها ها هنا بمعنى ذلك، ليكون معارضا لما جاء به هذا الرجل، ولكيلا يكون كتابنا هذا مقصورا على المناقضات النظرية والمؤاخذات الجدلية في علم الكتابة فقط، بل يكون حاويا لذلك ولجزء من الكتابة نفسها»[74].

وتستوقفنا في هذا الشاهد مسألتان تتعلق أولاهما بسياسة صاحب «الفلك الدائر» في إيراد الشواهد. وتدور ثانيتهما على مسوغات عرض النماذج النثرية المحلولة من سيفيات المتنبي في

كتاب يفترض أن يقتصر على الاعتراض، وأن يقصد به إلى محو المثل السائر وإبادته مثلما يشير إلى ذلك عنوانه.

لقد سوغ ابن أبي الحديد نماذجه النثرية المحلولة من موزون الشعر بضرورة تنويع فنون القول لغاية الإفادة والإمتاع، ولئلا يقصر رده على «المؤاخذات الجدلية والمناقضات النظرية». ولم يكن هذا الانتقال من الاعتراض إلى المعارضة والنسج على المنوال أمرا مفاجئا؛ فقد سبق أن مهد له في خطبة الكتاب، وخرج إليه عند مناقشة ظاهرة نثر المنظوم في المثل السائر. وشرع فيها متخيرا لها شواهد عديدة فتحت «الفلك الدائر» لنشاط أدبي إبداعي متمثل في إنشاء نماذج نثرية مختلفة الموضوعات متنوعة المناسبات، كانت لها صورتان: أولاهما معارضة منثور بمنثور ينطلق فيهما صاحبا المثل السائر والفلك الدائر من الأبيات نفسها، ويجريانها في صور متنوعة من التعبير. أما الصورة الثانية - وهي مخصوصة بابن أبي الحديد - فتتمثل في عرض نماذج نثرية محولة عن سيفيات أبي الطيب المتنبي لم تسعفه شواغل الديوان بإتمامها، غير أنه وجد في الرد النقدي مناسبة لعرضها؛ فكان الرد النقدي فضاء قصد به إلى إظهار تفوقه الأدبي، وإخراج الممارسة النقدية فيه من نقد الكلام والكلام على النقد إلى إنشاء الكلام. ولهذا طال هذا القسم وتعددت فصوله: وأمكن لابن أبي الحديد - وهو يحل سيفيات المتنبي - أن ينشئ فصلا في التهنئة بعيد[75]، وفي لقاء عدو[76]، ووصف منهزم[77]، وأنشأ منثورا في الصفح عن الجرائم[78]، وفي ذكر المرسلة[79]، وذكر معقل[80]، وفصل في صفة السيوف[81]، وفي صفة جيش[82]، وكثيرا ما قرن منثوره بمنثور ابن الأثير لترجيح فضله وإثبات تفوقه عليه، وذلك من قبيل حل بيت المتنبي [الطويل]:

بناها فأعلى والقنا تقرع القنا ... وموج المنايا حولها متلاطم[83]

وله فصل آخر في معارضة منثور بمنثور، استند فيه كلاهما إلى الأبيات الشعرية نفسها[84]. واتسعت دائرة الإنشاء والاختيار فشملت منثورا مرصعا بالآيات القرآنية والحكم النبوية والأمثال في الكتابة[85].

والغالب على هذا القسم ورود النماذج النثرية المحولة عن شعر المتنبي في تركيب ثنائي طرفاه منثور ابن الأثير ومنثور ابن أبي الحديد، وسعي صاحب «الفلك الدائر» إلى تنويع صور التعبير عن النص الشعري الواحد ليثبت فضله بالإكثار. والإكثار دليل صنعة وقريحة واقتدار. وهو، في التراث النقدي، من مقاييس المفاضلة بين الشعراء.

ولكن اللافت للنظر في عرض هذه النماذج النثرية هو دعوة ابن أبي الحديد القارئ إلى المقارنة بين المنثورين، بين ما جادت به صنعته وما صاغه ابن الأثير، على نحو لم يخف فيه

توفيقه لأدبه وإنشائه متجاوزا ما توحي به العبارة إلى صريح ما تبديه. والشواهد على ذلك كثيرة، منها قوله في معرض الثناء على نفسه: «ومن عنده أدنى ذوق في فن الكتابة يعرف الفرق بين كلامنا وهذا الكلام»(86). وفي هذه النماذج المنثورة يتجاوز ابن أبي الحديد دور الأديب المنشئ إلى دور الناقد، يكشف عن مصادر النص من مشهور الأشعار ومستصفاها ومأثور الحكم والأمثال وبليغ الآيات والأخبار. ويمضي قدما في الإعجاب بالنفس والثناء عليها إلى مستوى آخر يظهر فيه زياداته(87)، ويعرض سائر نماذجه المنثورة، مسوغا اختياره هذا بما تقتضيه طرائق الكتابة والإنشاء من تنويع، يقول في هذا السياق: «ولما كنا قد ذكرنا في حل المنظوم ما عارضنا به ما ذكره وجب أن نذكر من كلامنا في ترصيع الآيات والأمثال فصولا تعارض ما ذكره أيضا. فمن ذلك قولي. «...»»(88)، والأمثلة عديدة منها قوله: «وأما الكتابة التي تتضمن الأمثال وهي مرصعة بالوقائع والأيام والنكت، فمن ذلك قولي في جملة توقيع...»(89). وقوله: «فهذا الفصل يشتمل على أمثال عدة مع ما فيه من شرف الصنعة(90). وقوله: «في هذا الكلام من الأمثال والنكت الرائقة ما لا خفاء به»(91).

وينتهي هذا الفصل الذي استغرق عشرات الصفحات(92) بقول ابن أبي الحديد: «فهذه نبذة من حل المنظوم ذكرناها كعجالة القرى وكهيئة الطارق إذا عرى. إن وجدنا أدنى فسحة أتممنا ما شرعنا فيه من حل سيفيات أبي الطيب المتنبي، وتقريبها إلى خزانة مالك الأمر، ووارث الدهر، جعله الله بألطافه وكراماته الجلية ممنوحا، وأعطاه من البسطة في الملك والعمر ما لم يعطه الإسكندر ونوحا»(93).

وهو قول مهم من جهات عديدة: فمنثوره المعروض في هذا الفصل المطول يراه - على كثرته - نبذة، ومبلغ ما فيه من الصنعة والتجويد لم يقتض منه غير أويقات، فكان مثل ما يقدم للضيف العجل وعابر السبيل إذا عرى ليلا. وهي صور وأمثال قصد بها ابن أبي الحديد إلى إظهار مهارته وبراعته في صوغ أجمل الأدب لإثبات حقيقة وجه القارئ إلى استخلاصها. هذه الحقيقة هي أن ابن أبي الحديد أفضل من ابن الأثير وأجدر بالمنزلة التي بلغها والشهرة التي نالها. والحجة قياس المماثلة لبيان الإمكان. وبيانها أن ما تحقق لصاحب المثل السائر بعد جهد وعناء وسهر وشقاء قد تم لصاحب الفلك الدائر في أوجز مهلة ومع شواغل ديوانية كثيرة.

وعلى هذا الأساس، نرى أن الثناء على ابن الأثير في مستهل الرد لم يكن غير خطة أتاحت لابن أبي الحديد عرض منثوره ومقارنته بمنثور ابن الأثير على وجه الافتخار والإعجاب بالنفس والثناء عليها مدفوعا بروح المنافسة والحسد. وهو الغرض الخفي من الرد الذي أوقعه في التناقض؛ إذ نهى عن الاستعلاء والإزراء، غير أنه سلك سبيلهما بل وأمعن فيهما.

2 - 2 - خصائص المعارضة في نصرة الثائر

إذا كانت المعارضة في الفلك الدائر بينة الحدود، مسبوقة بتمهيد يعلن انتقال الرد من رصد المؤاخذات الجدلية إلى عرض النماذج الإنشائية لغاية تنويع مذاهب القول وتخليص الرد من النقاش العقلي المجرد الجاف، وإنشاء كتاب يحل فيه سيفيات المتنبي يهديه لصاحب الفضل عليه تقربا، فإن المعارضة في مؤلفات الصفدي عموما، وفي نصرة الثائر على وجه الخصوص، تجري شعرا ونثرا. وهي تبرز في الشعر بوضوح أما في النثر فتندس في ثنايا الكتابة والرد اندساسا ليس من اليسير على القارئ أن يهتدي إليها ويتفطن لها، وذلك لغياب المواضع المعلنة عنها من جهة، ولتواشج الأدب والنقد تواشجا معبرا عن اختيارات فنية جديدة شاعت في التأليف، لاسيما في القرنين السابع والثامن هجريا. ولذلك صلة باختيارات الصفدي الفنية والجمالية؛ فالناظر في سائر مؤلفاته يلاحظ حضورا مكثفا للشروح والمعارضات، وكثيرا ما أفضى شرح الأدب إلى النسج على منواله؛ ففي «تمام المتون في شرح رسالة ابن زيدون» يتنوع النشاط النقدي ما بين شرح وتفسير، وموازنة وتحليل، وبحث في مصادر العبارة، واستدعاء لشواهد من عيون الأدب على نحو يكشف عن ثقافة غزيرة واطلاع واسع، وقدرة على تصيد شوارد الأشعار والأخبار. والأهم من ذلك كله، خروج الممارسة النقدية من الشرح إلى الإنشاء؛ فقد أنشأ معارضة لنونية ابن زيدون الشهيرة تضمنت ستة وعشرين بيتا في رثاء بعض الأصحاب بصفد، ومما جاء فيها [البسيط]:

تحكمت بعدكم أيدي النوى فينا ... وقد أقامت بنادينا تنادينا
وجرعتنا كؤوس الحزن مترعة ... مزاجها كان زقوما وغسلينا
وقد أناخت بنا من بعدكم محن ... عدت علينا بما يرضي أعادينا
أضحت علينا حمام الأيك نائحة ... حزنا وباتت عيون الغيث تبكينا
يا دهرنا إذ دعا الداعي بفرقتنا ... كيف انخدعت إلى أن قلت آمينا[94]

إن المعارضة تجري في منثور الكلام جريانا خفيا ليس من اليسير رصد قرائنها المعلنة عنها أو الموحية بها؛ ففي العبارات البديلة التي اقترحها الصفدي على ابن الأثير، والنماذج النثرية التي أنشأها، ولغة النقد المملوءة بالصور والمجازات، والتشبيهات والاستعارات، والتقفية والترصيع، نصوص طريفة وتالدة ذوبها تذويبا. فإذا النقد من صميم الأدب، وإذا الممارسة النقدية تخرج من نقد الكلام والكلام على النقد إلى إنشاء الكلام إنشاء يعيد فيه الصفدي كتابة النصوص السابقة المتخيرة من عيون الأدب محاكاة وتحويلا مقاميا وأجناسيا، ونقلا من غرض إلى غرض، ومن فن إلى فن وغيرها من طرائق المحاورة والتحوير التي تصاغ وفق مبدأ الإخفاء بوصفه المبدأ العام في عملية الكتابة، والإنشاء المتمثل في «تبديل صور الأعيان وإبرازها في عدة من الألوان».

وعلى هذا النحو يتحرك الرد النقدي لدى الصفدي، تحركه نصوص الأدب فيستحيل أفقا إبداعيا قادحا للفن والفكر. وفي هذا التواشج بين النقد والأدب تختفي المعارضة، ويصبح رصدها مطلبا عسيرا موصولا بكفاءات القارئ وقوة ذاكرته ومهارته وفطنته(95).

يمكن القول، استنادا إلى الأمثلة السابقة، إن للردود النقدية مقصدين: مقصدا جليا ومقصدا خفيا. يتمثل مقصدها المعلن في مناقشة قضايا البلاغة والأدب مناقشة أساسها الرفض والاعتراض لغاية تقويض أطروحة الخصم وإبطالها، بطريقة تبدو مسكونة بالحمية، مدفوعة بالتعصب أحيانا، قاصدة إلى إبراز تهافت «المثل السائر» وعدم كفاءة مؤلفه. وأما مقصدها الخفي فعرض الناقد المعترض أدبه وإظهار فضله لإبراز تفوقه. وهذا المقصد الخفي موصول أساسا بما شهده أدب العصر ونقده من تغير في المفهوم والصياغة والمكونات.

2 - 3 - عصر المعارضات

يتفق أغلب النقاد، ممن درسوا الأدب العربي في فترة ما بعد العصر الذهبي، على أن الأدب - لاسيما في القرنين السابع والثامن هجريا - اتسم بالإفراط في الصنعة والتجميل ومفارقة العفوية والاعتدال، والكلف بالتحبير والتلوين استجابة لروح العصر وذائقته التي تستحسن الأدب بما تضمنه من فنون البديع. والأديب مدعو - إذا أراد الاشتهار والتأثير - إلى الانخراط في ذائقة العصر، وإظهار براعته فيه، وإعداد آلاته، وإلا كسدت بضاعته ورغبت عنه النفوس والأسماع، لاسيما في المجالس والمحافل، ولدى الأعيان والرؤساء. لذلك اتجهت أساليب الأدب وجهة الصناعة والزخرفة، وازدهر أدب المفاضلات والمفاخرات بين المدن. وأضحى تخير جميل النصوص وبليغ الشواهد أساس الكتابة وقوام الإنشاء.

أطلق على هذا العصر عصر الشروح، والشروح على الشروح مما يعرف بالحواشي، وعصر البديع لا في معناه الأول الدال على الخلق والابتكار وطريف صور التعبير، وإنما في معناه الذي استقر عليه لاحقا مقترنا بتحسين القول وتجويد العبارة وتوليد المعاني، بل واعتماد الزخرفة والإغراق في الصناعة حد التكلف والتعسف والابتذال.

ولعل أهم ما ميز هذا العصر هو شيوع المعارضات، تحتذي أجود الأدب وتنسج على منواله، وتعاظم شأن المنثور المحول من موزون الشعر. ولعلنا ها هنا نفهم أسباب مركزية ظاهرة حل المنظوم في القرنين السابع والثامن للهجرة: فهي، بالإضافة إلى كونها تمثل تصورا للأدب ومكوناته وطرائق تأثيره، تعكس صورة من صور المحنة لدى الأدباء المتأخرين، وقد ضاق بهم مجال القول لكون الأبواب مفتوحة، والأغراض مطروقة. فهم سبقوا إلى ما يرغبون فيه ويطمحون إليه، وأبواب

الإضافة والطرافة والتفوق والبروز ضيقة محدودة، تطرق بتوليد معنى من معنى، وأخذ أسمى ما في البيت ومعارضته، واستخراج معنى مبتدع من معنى ليس بمبتدع، ونقل المعنى من غرض إلى غرض، ومن مقام إلى مقام، وعكس المعنى إلى ضده، والتضمين والاقتباس، والتورية والإلغاز، وحسن التعليل، والتلاعب بالألفاظ، والغلو والإغراب.

وهذه الظواهر البلاغية والفنية أثرت في المقاييس النقدية التي أضحى الناقد يستخلصها من أعمال كبار الأدباء والشعراء، ويستصفيها من الأعمال الرفيعة المؤثرة التي حظيت بالإعجاب والتقدير. وكان من تأثيره أن سلك النقد مسلك إعادة المعاني إلى مصادرها، وهو مسلك استدعى نصوص الأوائل على وجه المقارنة والمفاضلة، وأظهر ثقافة الناقد وسعة رصيده، وأسهم في نسج النص النقدي وإغناء الممارسة النقدية، فإذا النص النقدي تكتبه نصوص الأدب وتكون له معيارا.

وقد مثلت النماذج النثرية المحولة من موزون الشعر قضية مركزية في كتب الردود اختلف تناولها لدى الناقدين: تناولها ابن أبي الحديد بدافع الإعجاب، فعرض منثوره المحلول من سيفيات المتنبي. أما الصفدي فرأى مكاسب هذه الظاهرة الإبداعية على قدر نقائصها وعبر عنها بصورة الخال على الخد: إذا كانت الخال واحدة منحته البهجة والجمال، وإذا كثرت في الخد الخيلان ذهب حسنه وفقد بهجته واستحال مصدر الجمال فيه عيبا وقبحا. ولذلك كان رفض الإكثار وكانت الدعوة إلى مراعاة المقدار. بيد أن الناظر في «نصرة الثائر» لا يخطئ أن يرصد مواضع عديدة مثلت للصفدي مناسبة لإنشاء منثور تشرب جيد الأشعار والأمثال وبليغ الحكم ومأثور الأقوال. فإذا هو نفسه معارض لابن الأثير وإن أوهم باعتراضه عليه.

وهذا الضرب من الكتابة والإنشاء انتشر في عصر وسمه المستشرق البريطاني «جب» بـ «العصر الفضي للحضارة العربية الإسلامية»[96]، في مقابل أدب العصر الذهبي. ولم يكن هذا العصر - في نظره - مواتيا لازدهار الأدب. فقد قويت نزعة الخضوع والتذلل لدى أدبائه، واعتنوا بالكم على حساب الكيف، وساد نصوصه الحذلقة والتصنع والجمود، وقلت الحيوية، وضاق المجال، واختفت الأصالة، وضعف احتكاك الأدب بالفكر الإغريقي الذي كان يعطيه القوة والحرارة. وأصبح الهدف الرئيسي عند الطلاب المسلمين في المدارس والجامعات التي انتشرت آنذاك هو الحفظ...[97]. وفي السياق نفسه، يحدثنا بروكلمان[98] عن هذا العصر ممثلا في العماد الأصفهاني فيعيب عليه إثقال كتابته بالمحسنات اللفظية إثقالا يوقع في نفس القارئ أن الجانب اللغوي أهم من الموضوع نفسه. فقد أغرق الأدب في السطحية والشكلية واللفظية والجزئية، واتخذ له مثلا عليا جعلها إحدى ركائزه، بل ومنتهى ما يصل إليه الأديب من إبداع، من قبيل مقامات الحريري ورسائل القاضي الفاضل. واقتحم النثر ميادين الشعر. وثقل الشعر باقتحامه ميدان العلوم.

ناقش إبراهيم عوض رأي المستشرق «جب» في قراءته النقدية لكتاب «مدخل إلى الأدب العربي» من جهات عديدة؛ فقد رفض وصفه أدب هذا العصر بأدب الخضوع والتذلل، وضرب شواهد من قديم أدب العرب، وأورد قائمة بأسماء العلماء في ذلك العصر ليستدل على غزارة الإنتاج وعمق التفكير وخصوبة العقول وأصالة الإبداع وتنوع ميادين المعرفة وروعة الأسلوب وتميزه بالحرارة ودفق الشعور الإنساني...[99].

غير أن هذا الوصف السلبي لأدب القرنين السابع والثامن هجريا يغفل حقيقة مهمة موصولة بتطور مفهوم الأدب واختلاف صوره وخصائصه ووظائفه جارية عبر العصور والأمصار، فلئن نشأ الأدب في قديم مدونات العرب مقترنا بما يورث عن السلف الصالح من جميل المناقب وكريم الخلق، فإنه ما لبث أن انصرف معناه إلى مجموعة المعارف التي تظهر المرء فطنا كيسا متحضرا في تعامله مع الآخرين. وخرج من معناه الأخلاقي في «الأدب الكبير والأدب الصغير» لابن المقفع، إلى معنى الصنعة والبراعة في نقل الأخبار في «البيان والتبيين» للجاحظ، واتسع مفهومه ليصبح رديفا لجيد القول يبعث على الإعجاب والاستغراب. وظل يتجدد مفهوما وخصائص، ويتلون في كل عصر بلون الأيديولوجيا المهيمنة على فترة الكتابة[100]. وعلى هذا الأساس، فإن اعتماد مفهوم واحد للأدب هو من الفرضيات العقيمة البالية[101]؛ لأن الأدب - فيما يرى الناقد الإنجليزي «تيري إيجلتون» TERRY EAGLETON - لا يعرف الاستقرار (...)، وما اعتبر أدبا في وقت ما، قد لا يعد كذلك في وقت آخر» [102]، بل إن الأثر - فيما يرى «إيجلتون» - قد ينشأ في مجال الفلسفة والتاريخ ثم يتقبل فيما بعد على أنه من الأدب؛ إذ «ليس المهم - في نظره - من أين أتيت، بل الأهم كيف نستقبلك»[103].

وأدب العصر الذهبي الذي تحدث عنه المستشرق البريطاني «جب» قد لا يروج ولا ينفق متى تنزل فيما أسماه العصر الفضي؛ لأن الذائقة تغيرت. وأصبح للأدب مفهوم جديد ومقومات جديدة مختلفة عن عصره الذهبي. والفرق بين العصرين هو فرق ما بين الابتكار والاتباع، وبين تنشيط الذهن وتضخيم عمل الذاكرة، والاستنباط المفضي إلى سرح المعاني والحفظ المفضي إلى التقليد، وبين الحرية الفنية الباعثة على الخلق، ورسم السقف الإبداعي المرتكز على جعل النماذج القديمة مطلبا أسمى.

الخاتمة

لم يكن غرضنا من هذا البحث إيفاء القول في كتب الردود أو استخلاص مقوماتها العامة المشتركة، أو رصد جميع خصائصها ومميزاتها، فالردود متنوعة الموضوعات، ومتعددة المجالات، وملتبسة الدوافع والمقاصد، ومختلفة الاستراتيجيات، لا يظفر منها الباحث بقدر من اليقين حتى يتجاوز ظاهر ما تنطق به العناوين. وحال المكتفي من كتب الردود، بعناوينها ومقدماتها ليستخلص مقوماتها ويتبين خصائصها، شبيه بحال من يستعيض بالخبر عن العيان، ومن يفصل الحكم في قضية متشعبة معولا على أقوال شهود قد ينطقون زورا. وهي لذلك تحتاج إلى من يقرع بابها ليعرف جوابها. وعلى هذا الأساس نظرنا في «الفلك الدائر على المثل السائر» لابن أبي الحديد، و«نصرة الثائر على المثل السائر» من جهة تنوع الممارسة النقدية فيهما، وقيامها على ثنائية المعارضة والاعتراض. ومما يمكن تقريره في خاتمة هذا المبحث:

● يعلن عنوان الرد النقدي وخطبته مسارَ اعتراض قائم على تقصي السقطات ورصد الهفوات والوقوف على مظاهر الخلل والتقصير، غير أنه في مستوى الإجراء يخرج من صريح الاعتراض إلى خفي المعارضة، ومن الإبطال إلى النسج على المنوال، ومن مناقشة الأمثلة إلى اقتراح البدائل. وقد ترتب عليه تضخم الرد وتنوع الممارسة النقدية فيه، وسيرها اتجاهات عديدة ومسالك متنوعة: بحثا في روافد النص ومصادر العبارة، وما خفي من الأخذ والاستعارة، وإبانة عن جودة النص الأصيل، وتبيينا للمذهب المحمود في الإنشاء، وموازنة تقف على مواضع الإجادة والتقصير، ووساطة بين مسلكين مذمومين يعدلان عن الإنصاف ويخرجان إلى الإسراف، وشرحا لغريب الألفاظ ومشكل المعاني، واختيارا لجميل الأدب وبليغ الأقوال، ودراسة للأغراض وما يلائمها من المعاني والأساليب، ورصدا لأسباب الإبداع ومؤثراته، وتحقيقا للنصوص، ومفاضلة بين الشعراء والأدباء وغيرها من ضروب الممارسة النقدية الشاهدة على حيوية النقد العربي القديم وحركيته الواقعة بين نهجين متمايزين: نهج ذوقي يستصفي جيد الأدب مكتفيا أحيانا بإبداء الانطباعات، ومناقشة تعتمد العقل والمنطق في معالجة قضايا البلاغة والأدب.

● إن استراتيجية الاعتراض حاضرة في الأثرين، غير أنها في الفلك الدائر أبرز، والحجج العقلية والمنطقية فيه أوفر. أما استراتيجية المعارضة فهي واضحة مسوغة في الفلك الدائر، خفية متشعبة في نصرة الثائر. ومرجع ذلك إلى اختلاف مرجعيات الناقدين وتكوينهما: لقد مال ابن أبي الحديد، بحكم تكوينه الاعتزالي، إلى ما يعرف بالمدرسة الكلامية في النقد التي قوامها النظر في قضايا البلاغة والأدب من منظور العقل بطريقة حجاجية ومناقشات فلسفية ومنطقية تجلت في مراجعة التعريفات وإعادة التقسيم وإبطال الحدود بطريقة قلت فيها شواهد الأدب ونصوصه. ومال الصفدي إلى المدرسة الأدبية، ومن سماتها قلة التنظير والتعريف وكثرة الشواهد، والاحتكام إلى الذائقة، والتعويل على الخبرة بنصوص الأدب، واستخلاص المقاييس الفنية من أعمال كبار الأدباء.

● قام مسلك الاعتراض على النقض والإبطال واستقصاء العيوب استقصاء يكاد يوقع في الذهن أن الغاية من الرد النقدي هي تقويض أطروحة الخصم وإبطالها، وإبراز تهافت الأثر المعترض عليه وعدم كفاءة مؤلفه. ومن صلب هذا المسلك تولدت ممارسة نقدية ثانية قوامها احتذاء المثال والنسج على المنوال؛ فإذا بالنقد من صميم الأدب والإنشاء، يعارض منثورا بمنثور. وقد اتسع مسلك المعارضة ليشمل مختارات الناقد من عيون الكلام، سواء تلك التي عارض بها ابن أبي الحديد منثور ابن الأثير، أو تلك التي تخيرها الصفدي من أدب القاضي الفاضل ومن أعمال كبار الأدباء، وضمنها رده لغايات عديدة، تعليما وتثقيفا، ومقارنة وتفضيلا، وإظهارا لمحفوظه من جيد الأدب، وإبرازا لخبرته في دراسة الأساليب والمعاني، ومعرفته بمذاهب القول عند العرب. فإنما اختيار المرء قطعة من عقله. وليس بين مسلك المعارضة ومسلك العرض حد بين واضح المعالم؛ لأن الرد النقدي أضحى اختبارا للمقدرة الإنشائية، ومجمع صياغات فنية، ومستقطب نصوص متحاورة كشفت عن حضور الراد في أثره ناقدا يناقش قضايا الأدب وأديبا يتخير جيده ويعيد إنشائه وصياغته. ولذلك اتسمت لغة الرد النقدي بالكثافة والإيحاء، فضلا على طاقتها الإيقاعية والتصويرية. وهذه خصائص لغة الأدب في الأصل. وبناء عليه يمكن القول إن الردود النقدية في

التراث العربي لا تنتمي إلى «نقد النقد»، بل هي أدب يرتدي ثوب النقد. وليس هو من جنس النقد الحواري الذي ذهب إليه بارت R. Barthes، والذي يقوم على فكرة أن الكاتب الحقيقي يخلقني ناقدا بقدر ما أخلقه أنا كاتبا(104)؛ لأنه لا يصدر عن مبدع حقيقي خلاق Véritable créateur، بل بدا أقرب إلى ضرب من الأدب يصدر عن أديب فاته الركب Un écrivain rate.

● إن دوافع الرد النقدي ليست تلك التي أوردها الناقدان في خطبتيهما؛ لأن الدوافع الحقيقية والمقاصد الأصلية لا يصرح بها. وعلى القارئ استخلاصها وكشف خفيها: لقد وجد ابن أبي الحديد في الرد على ابن الأثير مناسبة لعرض نثرياته المحلولة من سيفيات أبي الطيب المتنبي، تلك التي لم تسعفه شواغل الديوان بإعدادها في كتاب يتقرب به - في خضوع وتذلل - إلى صاحب الفضل عليه، فكان أن أدرجها في ثنايا الرد؛ فإذا به ينفق كتابه المغمور بكتاب مشهور، ويعرض منثوره مقارنا إياه بمنثور ابن الأثير على وجه الافتخار والإعجاب بالنفس والثناء عليها، مدفوعا بروح المنافسة والحسد، وهو الغرض الخفي من الرد الذي أوقعه في التناقض؛ إذ نهى عن الاستعلاء والإزراء غير أنه سلك سبيلهما بل وأمعن فيهما. ووجد الصفدي في خاتمة «الفلك الدائر» باب المؤاخذات مفتوحا فدلف منه إلى الرد معقبا على ابن الأثير وابن أبي الحديد معا، بعد أكثر من قرن من الزمان، موهما بالتقاط ما أغفله صاحب «الفلك الدائر»، عاقدا علاقة بين العلم والعقيدة، بين واجب إصلاح الخطأ وواجب قضاء الصلاة وإن تأخر وقتها، غير أنه كان يفسح لنفسه مجالا للخوض في قضايا الأدب والنقد، ويظهر مقدرته الفائقة على الحفظ والإنشاء، فإذا الدافع الذاتي الخفي من أقوى الدوافع.

● ختم ابن أبي الحديد «الفلك الدائر» - على كثرة ما تضمنه من مؤاخذات - بقوله إنه لم يستوف مظاهر الخلل والتقصير، بل إنه أهمل مواضع كثيرة إيثارا للإيجاز، ورفضا للعناد، ورغبة في عدم تضييع الوقت. فكان إنهاؤه الرد إغراء بالعودة إليه، ومواصلة البحث فيه. وعلى النهج نفسه سار الصفدي في خاتمة «نصرة الثائر» قائلا إنه سامح ابن الأثير في كلام كثير «سقطه فيه ظاهر»، غير منكر ما في المثل السائر من الإحسان، وهو - بهذا الإنهاء - يغري الباحثين

بالعودة إليه من جديد لاقتناص ما شرد عنه. غير أن هذه العودة مزدوجة الدلالة: قد يذهب في الظن أن الرد يقوض الأثر المنقود ويمحوه، والحقيقة أن عددا كبيرا من كتب الردود أرادت أن تميت الأثر المعترض عليه وتمحوه، غير أنها بدلا من أن تميته أحيته وأسهمت في تداوله وانتشاره فكأنها الفضيلة أتيح لها لسان حسود. ولعلنا هنا نفهم سبب عدول بعض المؤلفين عن الرد أو التعقيب، وهم عليه قادرون. إنهم يختارون هذا الموقف ترفعا واستعلاء، أو إحباطا لمشروع الخصم وإسكاتا لصوته، أو خوفا من انكشاف العيوب وانتشار الفضيحة، أو إطفاء لنائرة جنس من القول تهفو إليه أغلب النفوس تطفلا وتشفيا.

الهوامش

1 ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة [ردد]، يقال (رد عليه الشيء إذا لم يقبله وكذلك خطأه). ودرهم رد: لا يروج. وردود الدراهم واحدها: رد وهو ما زيف فرد على ناقده بعدما أخذ منه. ومما يجري في الحقل نفسه قول العرب «رده عن الأمر»، أي صرفه عنه. وإذا كان العمل مخالفا للشريعة والسنة فهو مردود على صاحبه. ومن المجاز أيضا: امرأة مردودة: هي المطلقة. والرد بالفتح: الشيء الرديء. ويقال: في وجهه ردة، أي عيب وقبح. وفي فلان ردة، أي يرتد البصر عنه من قبحه. ويقال للمرأة إذا اعتراها شيء من خبال وفي وجهها شيء من قباحة: هي جميلة ولكن في وجهها بعض الردة، وهو مجاز. ومما يجري هذا المجرى قول العرب «هذا الأمر لا رادة فيه»، أي لا فائدة له. وقولهم: «هذا الأمر أرد عليه»، أي أنفع له.

2 الجاحظ، الحيوان، تحقيق: عبدالسلام هارون، دار الجيل بيروت - لبنان، 1986، ج1، ص57.

3 ابن وهب الكاتب، في البرهان في وجوه البيان، تحقيق: أحمد مطلوب وخديجة الحديثي، بغداد 1967، ص194 (باب المنثور وما جاء فيه)، والقول لعبدالله بن الأهتم أورده ابن وهب في سياق حديثه عن الفرق بين الكاتب المترسل والخطيب.

4 يقول الجاحظ: «ينبغي لمن كتب كتابا ألا يكتبه إلا على أن الناس كلهم له أعداء، وكلهم عالم بالأمور، وكلهم متفرغ له، ثم لا يرضى بذلك حتى يدع كتابه غفلا، ولا يرضى بالرأي الفطير، فإن لابتداء الكتابة فتنة وعجبا، فإذا سكنت الطبيعة، وهدأت الحركة، وتراجعت الأخلاط، وعادت النفس وافرة، أعاد النظر فيه، فتوقف عن فصوله توقف من يكون وزن طمعه في السلامة أنقص من وزن خوفه من العيب»، الحيوان، ج1، ص57.

5 ابن الأثير (أبو الفتح نصر الله بن أبي الكرم محمد بن الواحد الشيباني، المعروف بابن الأثير الجرزي، الملقب بضياء الدين، 558 - 637هـ)، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، قدمه وعلق عليه: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، دار نهضة مصر للطبع والنشر، الفجالة القاهرة. ويذكر أحمد مطلوب أنه ألفه فيما بين 618 و622هـ.

6 ابن أبي الحديد (عز الدين بن عبدالحميد بن هبة الله المدائني، 586 - 656هـ)، الفلك الدائر على المثل السائر، قدم له وحققه وعلق عليه: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، منشورات دار الرفاعي بالرياض، الطبعة الثانية، 1984 ينظر ترجمته ومؤلفاته في تقديم المحققين، ص23 - 26.

7 الصفدي (خليل بن الأمير عز الدين آيبك بن عبدالله الألبكي، 696 - 764هـ)، نصرة الثائر على المثل السائر، تحقيق: محمد علي سلطاني، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، 1971، ينظر ترجمته في مقدمة المحقق، ص8 - 23.

8 محمد الهادي الطرابلسي، البنى والرؤى .. مضايق الكلام وأوساعه، دار محمد علي الحامي، صفاقس - تونس، 2006، ص10 (الفصل الأول: نقد الأدب عند البلاغيين العرب .. صورة العملية الأدبية في المثل السائر لابن الأثير).

9 تذكر كتب التاريخ الأدبي وتراجم الأعلام ردودا على الردود لم يتيسر تحصيلها، من قبيل رد أبي القاسم السنجاري (تلميذ ابن الأثير) على «الفلك الدائر»، بتأليف «نشر المثل السائر وطي الفلك الدائر». ويذكر حاجي خليفة في كشف الظنون مؤلفا آخر هو «قطع الدابر على الفلك الدائر»، نسبه إلى عبدالعزيز بن عيسى، ورجح بعضهم أن يكون لجلال الدين السيوطي (911هـ). ومما ينسب خطأ إلى الجواليقي كتاب «الروض الزاهر في محاسن المثل السائر».

ينظر: حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار إحياء التراث العربي بيروت - لبنان (د. ت)، المجلد الثاني، ص1586.

- نصرة الثائر على المثل السائر، مقدمة المحقق، ص25 - 27.
- خالد بن محمد بن خلفان السيابي، نقد النقد في التراث العربي .. كتاب المثل السائر نموذجا، دار جرير للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2010، ص41 و42.

10 الكتب في هذا الباب عديدة، نذكر منها:

- محمد علي السلطاني، النقد الأدبي في القرن الثامن للهجرة بين الصفدي ومعاصريه، دار الحكمة، دمشق، 1974.
- فدوى الحنبلي، المثل السائر لابن الأثير والردود عليه .. دراسة في القضايا النقدية التي أثارها ابن الأثير، رسالة مقدمة إلى الدائرة العربية ولغات الشرق الأدنى لنيل درجة ماجستير في اللغة العربية وآدابها، الجامعة الأمريكية في بيروت، 1975، قسمت الباحثة رسالتها إلى مقدمة عرفت فيها بالأثير وابن أبي الحديد والصفدي. وثلاثة أقسام انعقد أوله على ما أسمته «قضايا نقدية عامة تضمنت مباحثها في علم البيان بين النحوي والبلاغي، والأديب بين الطبع والثقافة، والعلاقة بين الشعر والنثر». وانعقد ثاني الفصول لـ «قضايا نقدية خاصة تركزت على اللفظ والمعنى والعلاقة بينهما وقضية السرقات»، وخصصت القسم الثالث لـ «مناقشات مفردة»، عرضت في أول مباحثه لابن الأثير في ميزان نفسه وميزان الآخرين، مظاهر من اعتراض ابن الأثير على الغزالي والحريري والمعري... وقد رأت أن نزعة الاستعلاء لدى ابن الأثير وإزراءه بالفضلاء كانت دافعا مهما أثارت عليه كلا من ابن أبي الحديد والصفدي وحفزتهما للرد عليه (ص169). وهذا البحث - على قيمته وأسبقيته الزمنية - لم يتركز على ما نحن إليه بسبيل. وليس ذلك بعيب فيه، بل هو المناهج والمقاربات في تنوعها واختلافها.

- محمد عبدالمجيد لاشين، الصفدي وآثاره في الأدب والنقد، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 2005. وقد بحث في الصفدي مؤرخا ص185، والصفدي شاعرا ص219، والصفدي ناقدا ص265، والصفدي لغويا ص321، والصفدي نحويا ص355، واستخلص خمسة أسس عدها مقاييس النقد عند الصفدي (الأساس التأثري، والأساس الديني، والأساس الاجتماعي، والأساس الثقافي، والأساس الفني). وهذا التقسيم يوقع في الذهن أن الحدود بين صور الصفدي واضحة، والحال أنها متداخلة يعسر الفصل بينها.

11 يجري مصطلحا «نقد النقد» و«النقد التطبيقي» في عدد من البحوث والدراسات التي تناولت كتب الردود. ينظر:

- عبده قلقيلة، نقد النقد في التراث العربي،، مكتبة الأنجلو، ط1، القاهرة، 1975.
- خالد بن محمد بن خلفان السيابي، نقد النقد في التراث العربي .. كتاب المثل السائر نموذجا، مرجع مذكور.
- ياسر بن سليمان شوشو، النقد التطبيقي عند الصفدي دراسة وتوجيها، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في تخصص البلاغة والنقد، إشراف حامد بن صالح الربيعي، 2006 المملكة العربية السعودية، جامعة أم القرى، كلية اللغة العربية، قسم الدراسات العليا. ص269.

12 ينظر محمد الناصر العجيمي، النقد الأدبي الحديث ومدارس النقد الغربية، ص538. ينظر أيضا ص520 - 524، ص528 (الإخلال بمبدأ الوفاء للمنهج) ص542، (الإخلال بمبدأ الاتساق) ص545، (الإخلال بمبدأ الإفادة).

13 عبدالله البهلول، الشعراء يتبعهم الناثرون: في بلاغة المنثور المحول من موزون الشعر، مخبر تجديد مناهج البحث والبيداجوجيا في الإنسانيات، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان، 2015، ص83، 84، 92، 101.

14 ينظر مثلا Gérard Genette, Palimpsestes, coll. Poétique, Ed. Seuil, 1982 (les titres) p p 30 - 44

وينظر كتابه Seuils, Editions du Seuil, 1987، فقد تناول العنوان في مباحث عديدة موصولا بالمرسل والمرسل إليه، وبالموضوع وبعده الإيحائي والقرائن الأجناسية، p 44(destinataires), 45 , (fonctions), 47 (titres thématiques), 49 (titres rhématiques), 50 (titres mixtes), 51 ((connotations), 53 (indications génériques

15 من قبيل «الرد على أرسطوطاليس» ليحيى النحوي، و«الرد على المنطقيين» لابن تيمية، ورسالة الجاحظ في «الرد على النصارى».

16 الأمثلة على ذلك عديدة، قديما وحديثا، منها «الرد على ابن النغريلة اليهودي» لابن حزم، كتاب «الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد» لأبي الحسن الخياط المعتزلي، وقد افتتحه بقوله «اللهم إنا نستعينك على جهاد الأعداء والرد على السفهاء... »، و«الرد على المستشرق اليهودي جولدتسيهر في مطاعنه على القراءات القرآنية»؛ لإبراز مخالفاته المنهجية ومناقشة أمثلته، و«الرد على كتاب الآيات الشيطانية لسلمان رشدي» الذي رأى فيه الراد «تجنيا على الحقيقة، وتطاولا على القيم الروحية، واستغلالا لحرية التعبير ضد حرية المعتقد»، واستسمح قارئه في نقل مقاطع من كتاب خصمه «الكافر»؛ لأن «ناقل الكفر ليس بكافر». وهو استئذان مثير يكشف عن مأزق منهجي عليه اجتنابه، فهو إن نقل أقوال خصمه يكون - في نظر المتعصبين - قد أحياها وأسهم في انتشارها من حيث أراد محوها، وإن هو أغفل ذكرها تهافت نقده وضعفت حجته. وهذا الضرب من الردود الذي يجري في مجال الأديان يتولد في الغالب من الإساءة إلى عقيدة والإزراء برمز ديني يحظى بالإجلال والتعظيم.

17 من قبيل «عقد اللالئ في الرد على أبي حامد الغزالي» للعلوي، و«لباب العقول في الرد على الفلاسفة من علم الأصول» للمكلاتي، و«تحفة الأريب في الرد على أهل الصليب» لعبدالله الترجمان الأندلسي، و«الرد على المتعصب العنيد المانع من ذم يزيد» لابن الجوزي ردا على «فضائل يزيد» لعبدالمغيث الحنبلي.

18 من قبيل «الرد المفحم على من خالف العلماء وتشدد وتعصب وألزم المرأة أن تستر وجهها وكفيها، وأوجب ولم يقنع بقولهم: إنه سنة ومستحب» للألباني.

19 منها كتاب محمد الطاهر بن عاشور «نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم»، في رده على «الإسلام وأصول الحكم» لعلي عبدالرازق، ومجموع الردود على كتاب «في الشعر الجاهلي» لطه حسين، من قبيل رد محمد الخضر حسين «نقض كتاب في الشعر الجاهلي»، ومحمد فريد وجدي «نقد كتاب في الشعر الجاهلي»، ومحمد لطفي جمعة «الشهاب الراصد .. بحث تحليلي انتقادي ورد علمي تاريخي على كتاب في الشعر الجاهلي»، ومحمد الخضري «محاضرات في بيان الأخطاء العلمية والتاريخية التي اشتمل عليها كتاب في الشعر الجاهلي»، ومحمد أحمد الغمراوي «النقد التحليلي لـكتاب في الشعر الجاهلي». وقد يستعاض عن لفظ الرد بلفظ من جنسه أقوى دلالة منه من قبيل «جهالات عصر التنوير .. قراءة في فكر قاسم أمين وعلي عبدالرازق»؛ فقد استعمل صاحبه لفظ «الجهالات» جنسا لأطروحة خصميه قاسم أمين، صاحب «تحرير المرأة» و«المرأة الجديدة». وعلي عبدالرازق مؤلف «الإسلام وأصول الحكم».

20 مثل «فضيحة المعتزلة» لابن الراوندي، ردا على «فضيلة المعتزلة» للجاحظ.

21 من قبيل «تهافت التهافت» لابن رشد، ردا على «تهافت الفلاسفة» للغزالي.

22 من قبيل اشتقاق محمد الصالح بن مراد رده «الحداد على امرأة الحداد»، من اسم المؤلف الطاهر الحداد صاحب كتاب «امرأتنا في الشريعة والمجتمع».

23 نصرة الثائر، ص53.

24 البغدادي (أبو طاهر محمد بن حيدر، ت: 571هـ)، قانون البلاغة في نقد النثر والشعر، تحقيق: محسن غياض عجيل، مؤسسة الرسالة، ص159، والشاهد منقول من كتاب عباس أرحيلة «مقدمة الكتاب في التراث الإسلامي وهاجس الإبداع»، المطبعة الوطنية، مراكش، ط1، 2003، ص46 وما بعدها.

25 علي بن خلف الكاتب (ت بعد: 437هـ)، مواد البيان، تحقيق: حاتم صالح الضامن، دار البشائر دمشق - سورية، ط1، 2003، ص120.

26 ينظر كتاب عباس أرحيلة مقدمة الكتاب في التراث الإسلامي وهاجس الإبداع، ص7 وما بعدها. وصاحب المقال المستشرق الألماني المعاصر P.Freimark. وينظر أيضا ص129 (بواعث التأليف) وص139 وص151 (الاعتذار والاعتراف بحدود طاقة الإنسان في مجال المعرفة). وأصل الشاهد في الموسوعة الإسلامية:

THE ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM NEW EDITION PREPARED BY A NUMBER OF LEADING ORIENTALISTS EDITED BY C.E. BOSWORTH, E. VAN DONZEL W.P. HEINRICHS AND the late CH. PELLAT ASSISTED BY F.Tn. DIJKEMA (pp. 1 - 384), P.J. BEARMAN (pp. 385 - 1058) AND MME S. NURIT UNDER THE PATRONAGE OF THE INTERNATIONAL UNION OF ACADEMIES VOLUME VII MIF — NAZ LEIDEN — NEW YORK E.J. BRILL 1993, p 495 - 496 MUKADDIMA (A.)

27 ينظر: عبدالرزاق بلال، مدخل إلى عتبات النص، دراسة في مقدمات النقد العربي القديم، تقديم: إدريس نقوري، أفريقيا الشرق، 2008، ص46 وما بعدها.

28 الفلك الدائر، ص32.

29 المرجع نفسه والصفحة نفسها.

30 المرجع نفسه، ص34 و35.

31 المرجع نفسه والصفحة نفسها.

32 المرجع نفسه والصفحة نفسها.

33 يرجع إحسان عباس غرور ابن الأثير وكبرياءه واعتداده بنفسه إلى ضعف تحصيله الثقافي وعدم تنوعه. ورأى ذلك الغرور ستارا يحجب به ضعفه. ينظر: تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص600، وقد رأى السيابي تناقضا بين هذا الرأي وبين ما ذكره إحسان عباس من سعة اطلاع ابن الأثير على الشعر ومصنفات النقد والبلاغة. والحق أن لا تناقض في قوله لأنه يقصد إلى نثر المنظوم، وهو إحدى طرائق الكتابة. ينظر السيابي، نقد النقد في التراث العربي، ص60 و61، ويفسر السيابي غرور ابن الأثير بما استجد في حياته من عوامل التأثير، فهو عندما ألف المثل السائر قد ترك السياسة وانفصل عن الملك الفضل واتجه إلى التأليف والتدريس، وظل مدة قصيرة نحو تسع عشرة سنة، وقد ألف كتابه في عصر كانت البلاغة تحترق وتموت، وعليه أن يبث فيها الروح بأي سبب، وأن يشيع فيها روح النقد ما يحيها ويمنحها القوة، منهج البحث في المثل السائر، نقلا عن السيابي، المرجع نفسه، ص72.

34 الفلك الدائر، ص35.

35 المرجع نفسه والصفحة نفسها.

36 لعل ابن أبي الحديد يومئ إلى هذا باستدعائه الحديث النبوي في مستهل الرد «لو كان لابن آدم واديان من الذهب لتمنى أن يكون له ثالث»، ينظر: الفلك الدائر، ص31.

37 المؤلفات في هذا النوع عديدة، وهي أكثر جريانا في مجال العقائد والأديان، وهي في الغالب مدفوعة بالمحك والتعصب والهوى والرغبة في إقصاء الآخر المختلف دينا. وهي أشبه بحوار الصم. ينظر مثلا: عبدالمجيد الشرفي، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/ العاشر، الدار التونسية للنشر، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986، كلية الآداب والعلوم الإنسانية تونس، السلسلة السادسة، المجلد XXIX وسم الشرفي، المجادلات الدينية بحوار الصم ص192، وأشار إلى أن طريقة الرد قائمة على دحض العقيدة المخالفة. أما غاية الردود فـ «إظهار فساد عقائد النصارى في الثالوث وألوهية المسيح والصلب والفداء»، ص194.

38 المرجع نفسه، ص33.

39 المرجع نفسه، ص51.

40 المرجع نفسه، ص42.

41 المرجع نفسه، ص51.

42 المرجع نفسه، ص53.

43 المرجع نفسه، ص51.

44 المرجع نفسه، ص51.

45 المرجع نفسه، ص53.

46 المرجع نفسه، ص41.

47 المرجع نفسه، ص51.

48 نصرة الثائر، ص39.

49 المرجع نفسه، ص42، والنماذج على ذلك كثيرة، منها قوله في السياق نفسه: «على أنني بعد ابن أبي الحديد كمن جاء بعد اجتحاف سيل، وأصبح بعد قاطف النهار حاطب ليل، فإن هذا الرجل له تصانيف تدل على تمكنه واطلاعه، وسداد مراميه عند مد باعه، وريه من الفنون وقيامه بها واضطلاعه، منها (...)»، ص44.

50 نصرة الثائر، ص41.

51 المرجع نفسه، ص41.

52 المرجع نفسه، ص42.

53 المرجع نفسه، ص42.

54 المرجع نفسه، ص43.

55 المرجع نفسه، ص43.

56 المرجع نفسه، ص44.

57 المرجع نفسه، ص44.

58 الاستراتيجية هي مجموعة الوسائل اللغوية والأسلوبية والفنية الموظفة توظيفا مخصوصا لتحقيق مقصد أو جملة من المقاصد. وهي مختلفة باختلاف موضوعات القول وأجناسه ومقاماته؛ إذ يمكن لاستراتيجية واحدة أن تحقق مقاصد عديدة، ويمكن لمقصد واحد أن يتحقق باعتماد استراتيجيات متنوعة. والمصطلح في الأصل مستقى من معجم حربي عسكري دال على نظام الكتيبة واستعدادها للحرب والمواجهة. والمهم فيها حسن اختيار الوسائل لتحقيق المقاصد. ويختلف مفهومها باختلاف الجنس الخطابي والمجال الفكري الذي ترد فيه. ينظر: Charaudeau (Patrick) et Maingeneau (Dominique), Dictionnaire d analyse du discours, Seuil, 2002, pp 548 – 549، وقد غادر المصطلح المجال العسكري الذي نشأ فيه ليستعمل في مجال الرياضيات، ودخل، في القرن العشرين، عالم السياسة والاقتصاد، وجرى استعماله، منذ ثمانينيات القرن العشرين، في مجال الآداب والعلوم الإنسانية وسائر أنواع الخطاب.

59 الفلك الدائر، ص35 - 37.

60 يذكر السيابي طرائق نقل النصوص في الفلك الدائر فيقف على النقل الحرفي للنصوص، وهي أقل الطرق استخداما، والنقل الحرفي مع اختلاف طفيف في بعض الكلمات أو العبارات ومواضعها، والنقل الحرفي مع وجود زيادات لا توجد في المثل السائر، وتلخيص العبارات المنقولة تلخيصا يأخذ أشكالا متعددة، منها إشارة ابن أبي الحديد إلى أنه حذف مواضع منه يرى فيها تطويلا وحشوا لا طائل منه...، ينظر: نقد النقد في التراث العربي، ص80 – 87، وعلى قيمة هذه الملاحظات التي بقيت في حدود الجرد والوصف، لم يقف السيابي على سياسة الانتقاء الموصولة بجنس الرد والغاية منه.

61 الفلك الدائر، ص37.

62 ابن الأثير، المثل السائر، مقدمة المؤلف، ص5.

63 محمد الهادي الطرابلسي، البنى والرؤى، ص11.

64 الفلك الدائر، ص41.

65 المرجع نفسه، ص278.

66 المرجع نفسه، ص49.

67 المرجع نفسه، ص38، وقس على ذلك أمثلة عديدة، من قبيل استدعائه بيت أبي نواس الذي [لحن] فيه فرفع بعد استثناء، فقد أجاز ابن أبي الحديد ذلك في مذهب الكوفيين، أو قول صاحب المثل السائر إنه قد خفي على المتنبي أمر ظاهر في وصف ناقة، وهو قول عارضه فيه صاحب الفلك الدائر ببيان أن هذا من اتساع العرب ومذاهبها غير بعيد، ص42.

68 من الشواهد على ذلك ما جاء في كتابه أعيان العصر، ج،1 ص236 في معرض حديثه عن ابن تيمية، قائلا: «وضيع الزمان في رده على النصارى والرافضة ومن عاند الدين أو ناقضه. ولو تصدى لشرح البخاري أو تفسير القرآن العظيم لقلد أعنان أهل العلوم بدر كلامه النظيم». ويقول عنه: «علمه متسع وعقله ناقص يورطه في المهالك ويوقعه في المضايق». ويبدو أن هذا الرأي قد أثار حفيظة المتزمتين، واستجلب الطعن على الصفدي، والتشكيك في أدبه، واتهامه بالسرقة، وجعله بوقا لخصوم شيخ الإسلام». ينظر: أبو الفضل العوني، موقف الصفدي من ابن تيمية، أضواء السلف للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، 2005، ص21، 41، 86.

69 نصرة الثائر، ص53.

70 المرجع نفسه، ص56.

71 يذكر الصفدي في هذا السياق شرحين للمسعودي وابن الأنباري. وتنهض الشواهد الواردة في «نصرة الثائر» بوظائف عديدة. منها أهمها التوثيق وتأكيد وجود النص أو الأثر في مجرى التاريخ تأليفا حتى إن انقطع تواصله ولم يكتب له الانتشار.

72 نصرة الثائر، ص170، ص177، ص181. وفيه تتحول القضية الأخلاقية والتأدبية قضية فنية تنفتح شعاب النقد فيها.

73 محمد الهادي الطرابلسي، ثقافة التلاقي في أدب شوقي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت - لبنان، دار محمد علي للنشر، صفاقس - تونس، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2010، ص141 (فصل: شعر على شعر: أو تضافر النصوص في معارضات شوقي)، وقد انتهى المؤلف في درسه المعارضة في أدب شوقي إلى أنها عنده لم تقم على النسخ ولا السلخ ولا المسخ، ولا كانت ترجمة مجردة للنصوص من لغتها القديمة إلى لغته الحديثة، بل كانت المعارضة عنده بمنزلة ما يسمى اليوم بـ «القراءة الجديدة للموضوع المشترك أو المتقارب» ينظر أيضا: خصائص الأسلوب في الشوقيات، تونس، 1981، ص248.

74 الفلك الدائر، ص97.

75 المرجع نفسه، ص97.

76 المرجع نفسه، ص98.

77 المرجع نفسه، ص99.

78 المرجع نفسه، ص100.

79 المرجع نفسه، ص101.

80 المرجع نفسه، ص102.

81 المرجع نفسه، ص130.

82 المرجع نفسه، ص105.

83 المرجع نفسه، ص103.

84 المرجع نفسه، ص107 و108.

85 المرجع نفسه، إلى ص172 (فصول عديدة).

86 المرجع نفسه، ص101.

87 المرجع نفسه، ص105، 110، 112.

88 المرجع نفسه، ص124.

89 المرجع نفسه، ص133.

90 المرجع نفسه، ص134.

91 المرجع نفسه، ص141.

92 المرجع نفسه من ص97 - 163.

93 المرجع نفسه، ص163.

94 الصفدي، تمام المتون في شرح رسالة ابن زيدون، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، 1969، ص13 و14 (والشرح في مجلد يتضمن 518 صفحة). ويقول الصفدي عن هذه القصيدة إنها قد سارت في البلاد وطارت في العباد، وقد اشتهرت حتى صارت محذورة فكان يقال: إنه ما حفظها أحد إلا مات غريبا. ويرى الصفدي أن ابن زيدون نفسه قد عارض بها البحتري، ومما جاء فيها، [البسيط]:

يكاد عـاذلنا في الحب يغرينا   فما لجاجك في لـوم المحبيـنا
نلحى على الوجـد فديدننـا   وجد نعـانيـه أو لاح يعنيـنا
تجرمت عنده أيامنـا حججا   معدودة وخلت فيهـا ليالينا
يلومنا في الهوى من ليس يعذرنا   فيه ويسخطنا من ليس يرضينا

ويذكر الصفدي أن الشيخ صفي الدين الحلي (ت: 752هـ) قد خمس قصيدة ابن زيدون المذكورة، وجعلها مرثية في الملك المؤيد عماد الدين صاحب حماة، فأحسن ما شاء، ومما قاله:

سلي الرمـاح العـوالي عن معالينـا   واستشهدي البيض هل خاب الرجاء فينا
وسائلي العرب والأتراك ما فعلت   في أرض قبـر عبيد الله أيدينا
لما سعيـنا فمـــا رقت عزائمنـــا   عمـا نـروم ولا خابت مسـاعينا
عزائم كالنجـــوم الشهـب ثاقبـة   مـازال يحرق منهن الشياطينا

وعندما عارض أحمد شوقي، في مطلع القرن العشرين، نونية ابن زيدون،

يا نائح الطلح أشباه عوادينا   نشجى لواديك أم نأسى لوادينا

كانت لهذه القصيدة معارضات لا يستبعد أن يكون الشاعر قد تشربها وأفاد منها في خلق أنماط من المشابهة والمماثلة وضروب من العلاقات تدرك بالوقوف على أبيات القصيدة وتحليلها.

95 من طريف الردود التي لم تستقطب عناية الباحثين واهتمامهم المغايرة والمماحصة. ولهما بالاعتراض والمعارضة أسباب وأنساب؛ فالمغايرة من طريف ما يجري بين الشعراء من ردود، وقد أدرج ابن رشيق هذا الفن في باب التغاير من كتاب العمدة، ورآه دالا على قدرة الشعراء واتساعهم في المعاني. والمغايرة هي «أن يتضاد المذهبان في المعنى حتى يتقاوما ثم يصحا جميعا، وذلك من افتتان الشعراء وتصرفهم وغوص أفكارهم». ومن أمثلته ما ذكره ابن رشيق: «وكان أبو الطيب كثيرا ما يخالف الشعراء ويغاير مذاهبهم، ألا ترى إلى قول علي بن العباس النوبختي - وهو في رواية الزجاجي لابن الرومي - يصف القلم ويفضله على السيف، في قصيدة، [البسيط]:

إن يخدم القلم السيف الذي خضعت   له الرقـاب ودانت خوفه الأمم
فالموت - والمـــوت لا شيء يغـالبـــه-   مازال يتبع مـا يجري به القلم
كـذا قضى الله للأقلام مـــذ بريـــت   أن السيوف لها مذ أرهفت خدم

وهذا كلام متقن البنية، صحيح المعنى لا مطعن فيه، فجاء أبو الطيب فخالفه وذهب مذهبا آخر، يشهد به العيان ويصحبه البرهان، فقال، [البسيط]:

حتى رجعت وأقلامي قوائل لي: المجد للسيف ليس المجد للقلم
اكتب بنا أبدا بعد الكتـــاب به   فإنما نحن للأسياف كالخـــدم»

ينظر: ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، حققه وفصله وعلق على حواشيه: محمد محيى الدين عبدالحميد، الطبعة الخامسة، دار الجيل، بيروت - لبنان، 1981، ج2، ص100 – 102.

أما المحصة - وجمعها ممحصات - فمن طريف الردود، ومن خصائصها أنها تجري عند أديب واحد يعارض في المشيب ما قاله في صباه أيام لهوه وتصابيه بنص جديد يجعله على عروض القديم وقافيته، غير أنه ينقضه محتوى وقيما، ويستعيد طالعه ومشهور أبياته وينزله في مقام جديد ينتقل فيه من وصف نفسه شابا مقبلا على الدنيا وملذاتها، إلى وصف نفسه شيخا زاهدا فيها، مفكرا في الموت والمصير، معلنا توبته وندمه. ومن أمثلة ذلك ما ذكره الفتح بن خاقان عن ابن عبد ربه، قال: وفي أيام إقلاعه عن صبوته، وارتجاعه عن تلك الغفلة وأوبته، وانثنائه عن الصبا والمجون إلى صفاء توبته، محص أشعاره في الغزل بما ينافيها، وقص من قوادمها وخوافيها، بأشعار في الزهد على أعاريضها وقوافيها، منها القطعة التي أولها، [البسيط]:

هلا ابتكرت لبين أنت مبتكـر　　　هيهات يأبـى عليك الله والقدر

محصها بقوله، [البسيط]

يـا قادرا ليس يعفو حين يقتدر　　　ماذا الذي بعد شيب الراس تنتظر

(...) أنت المقول له مـا قلت مبتدئا:　هلا ابتكرت لبين أنت مبتكـر؟

ينظر: الفتح بن خاقان (529هـ)، مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس، تحقيق: محمد علي شوابكة، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط1، 1983، ص275، ونشير إلى أن هناك اختلافا في ترتيب أبيات القصيدة وصياغتها. ينظر: طاهر أحمد مكي، دراسة في مصادر الأدب، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الثامنة، 1999، ص283.

96 ينظر إبراهيم عوض: مدخل إلى الأدب العربي لهاملتون جيب، قراءة نقدية (مع النص الإنجليزي)، المنار للطباعة والنشر، القاهرة، 2008، فصل العصر الفضي، ص137 وما بعدها. يقسم جيب عصور الأدب إلى: العصر البطولي، وعصر التوسع، والعصر الذهبي، والعصر الفضي، والعصر المملوكي. يبدأ العصر الفضي عنده بدخول السلاجقة بغداد في العام 447هـ/ 1055م، وينتهي في العام 656هـ/ 1258م.

97 المرجع نفسه.

98 بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، نقله إلى العربية: نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، الطبعة الخامسة، 1968، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، ص358 (فوضع كاتبه محمد الكاتب الأصفهاني [ابن العماد الأصفهاني] الذي خدم من قبل نور الدين في دمشق، والذي رافق صلاح الدين في حملاته جميعا، مؤلفا أرخ به لفتح الأندلس. ومن أسف أنه أثقل كتابه هذا بالمحسنات اللفظية التي توقع في نفس القارئ أن الجانب اللغوي كان أهم، عند المؤلف، من الموضوع نفسه).

99 إبراهيم عوض، مدخل إلى الأدب العربي لهاملتون جيب، قراءة نقدية، ص137 وما بعدها. ومن الأسماء التي احتج بها على قوة الأدب والفكر العربي: ابن بسام الشنتريني 450هـ وابن عساكر 449هـ، والإمام الغزالي 450هـ والإدريسي 493هـ وابن باجة 533هـ وابن زهر 646هـ والجواليقي 466هـ والزمخشري 467هـ والشهرستاني 476هـ وأسامة بن منقذ 488هـ وابن طفيل 494هـ، وابن رشد 520هـ والإمام فخر الدين الرازي 543هـ وغيرهم - في نظره - كثير.

100 Jean Torte, Clefs pour la littérature, Seghers, Paris 1971 p 126 - 127 «On peut dire que la littérature découvre tous les jours son histoire que celui - ci se défait et se refait continuellement, si bien qu'elle reste comme colorée dans le temps par l'idéologie dominante de l'époque qui l'écrit».

101 Encycopaedia Universalis, France, 1988, Corpus II volume 11 pp 130 - 146

102 الخبو (محمد)، قراءات في القصص، مكتبة علاء الدين، صفاقس، ط1، مايو 2002. ص26 و27.

103 TERRY EAGLETON, Critique et théorie littéraire Une introduction, préface de Marc Augé, Traduit de L'anglais par Maryse Souchard avec la collaboration de Jean François Labouverie. Éd. P.U.F., 1994.p 10 «Ce qui importe, ce n'est pas d'où vous venez mais comment l'on vous reçoit».

104 يرى بارت أن النقد ليس شرحا للنصوص بالبحث في مصادرها ولا تأكيدا على وجودها مرتبطة بأفكار أخرى أو متولدة من أحداث تاريخية أو خاضعة لمؤثرات ذاتية، وليس النقد - في نظره - استكشافا لما يظن أنه عالم النص أو حقيقته أو أسراره، وليس كشفا للصراع الطبقي بين فئتين اجتماعيتين متقابلتين - الفئة المالكة لوسائل الإنتاج والفئة البروليتارية العاملة - وليس النقد عقدا تتحكم في نشأة الأثر، ولا هو إرجاع ما في الأثر إلى عقدة نفسية من قبيل عقدة أوديب أو ألكترا... لأن النقد ليس علما صحيحا، ولا هو يعامل النصوص على أنها مسائل تحتاج إلى مفاتيح أو أسئلة تقتضي أجوبة وحلولا، ليس قدر النقد إلا أن يكون لغة جديدة تشيد خطابا متناسقا منسجما موازيا للخطاب الإبداعي الذي يشيده الأديب الكاتب. إنه حوار يجري بين ذاتين، إن النقد هو التقاء أديب خلاق وناقد مبدع. ينظر: Roland Barthes, Essais critiques, Seuil, 1964, pp 301 - 304.

المصادر والمراجع

1 - المصادر

● **ابن الأثير** (637هـ)، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، قدمه وعلق عليه: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، دار نهضة مصر للطبع والنشر، الفجالة، القاهرة. ويذكر أحمد مطلوب أنه ألفه فيما بين 618 و622هـ.

● **ابن أبي الحديد** (656هـ)، الفلك الدائر على المثل السائر، قدم له وحققه وعلق عليه: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، منشورات دار الرفاعي بالرياض، الطبعة الثانية، 1984.

● **الصفدي** (764هـ)، نصرة الثائر على المثل السائر، تحقيق: محمد علي سلطاني، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، 1971.

2 - المراجع

أ - العربية

● **عباس أرحيلة،** مقدمة الكتاب في التراث الإسلامي وهاجس الإبداع، المطبعة الوطنية مراكش، ط1، 2003.

● **كارل بروكلمان،** تاريخ الشعوب الإسلامية، نقله إلى العربية: نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، الطبعة الخامسة، 1968.

● **البغدادي** (أبو طاهر محمد بن حيدر ت: 571هـ)، قانون البلاغة في نقد النثر والشعر، تحقيق: محسن غياض عجيل، مؤسسة الرسالة.

● **عبدالرزاق بلال،** مدخل إلى عتبات النص، دراسة في مقدمات النقد العربي القديم، تقديم إدريس نقوري، أفريقيا الشرق، 2000.

● **عبدالله البهلول:**

- الشعراء يتبعهم الناثرون: في بلاغة المنثور المحول من موزون الشعر، مخبر تجديد مناهج البحث والبيداجوجيا في الإنسانيات، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان، 2015.

- فواتح الأدب في التراث النقدي .. ضوابط الاصطلاح ومعايير الافتتاح، عالم الفكر، العدد 170، أكتوبر ديسمبر 2016.

● **الجاحظ،** الحيوان، تحقيق: عبدالسلام هارون، مطبعة دار الجيل،

بيروت - لبنان، 1986.

● **فدوى الحنبلي،** المثل السائر لابن الأثير والردود عليه .. دراسة في القضايا النقدية التي أثارها ابن الأثير، رسالة مقدمة إلى الدائرة العربية ولغات الشرق الأدنى لنيل درجة ماجستير في اللغة العربية وآدابها، الجامعة الأمريكية في بيروت، 1975.

● **الفتح بن خاقان** (529هـ)، مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس، تحقيق: محمد علي شوابكة، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط1، 1983.

● **محمد الخبو،** قراءات في القصص، مكتبة علاء الدين، صفاقس، ط1، مايو 2002.

● **علي بن خلف الكاتب** (ت بعد: 437هـ)، مواد البيان، تحقيق: حاتم صالح الضامن، دار البشائر دمشق - سورية، ط1، 2003 ص120.

● **حاجي خليفة،** كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، (د. ت).

● **ابن رشيق،** العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، حققه وفصله وعلق على حواشيه: محمد محيى الدين عبدالحميد، الطبعة الخامسة، دار الجيل بيروت - لبنان، 1981، ج2، ص100 - 102.

● **محمد علي السلطاني،** النقد الأدبي في القرن الثامن للهجرة بين الصفدي ومعاصريه، دار الحكمة، دمشق، 1974.

● **خالد بن محمد بن خلفان السيابي،** نقد النقد في التراث العربي .. كتاب المثل السائر نموذجا، دار جرير للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2010.

● **عبدالمجيد الشرفي،** الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/ العاشر، الدار التونسية للنشر تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986، كلية الآداب والعلوم الإنسانية تونس، السلسلة السادسة، المجلد XXIX.

● **ياسر بن سليمان شوشو،** النقد التطبيقي عند الصفدي دراسة وتوجيها، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في تخصص البلاغة والنقد، إشراف حامد بن

● **صالح الربيعي،** 2006، المملكة العربية السعودية، جامعة أم القرى، كلية اللغة العربية، قسم الدراسات العليا.

● **الصفدي**، تمام المتون في شرح رسالة ابن زيدون، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، 1969.

● **محمد الهادي الطرابلسي:**

- ثقافة التلاقي في أدب شوقي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت - لبنان، دار محمد علي للنشر، صفاقس - تونس، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2010.

- خصائص الأسلوب في الشوقيات، تونس، 1981.

- البنى والرؤى: مضايق الكلام وأوساعه، دار محمد علي الحامي، صفاقس - تونس، 2006.

● **عبده قلقيلة**، نقد النقد في التراث العربي، مكتبة الأنجلو، ط1، القاهرة، 1975.

● **محمد الناصر العجيمي**، النقد الأدبي الحديث ومدارس النقد الغربية، نشر كلية الآداب سوسة ودار محمد علي الحامي، صفاقس، الطبعة الأولى، ديسمبر 1998.

● **إبراهيم عوض:** مدخل إلى الأدب العربي لهاملتون جيب، قراءة نقدية (مع النص الإنجليزي)، المنار للطباعة والنشر، القاهرة، 2008.

● **أبو الفضل العوني**، موقف الصفدي من ابن تيمية، أضواء السلف للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، 2005، ص21، 41، 86.

● **محمد عبدالمجيد لاشين**، الصفدي وآثاره في الأدب والنقد، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 2005.

● **طاهر أحمد مكي**، دراسة في مصادر الأدب، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الثامنة، 1999.

● **ابن منظور**، لسان العرب، مادة [ردد].

● **ابن وهب الكاتب في البرهان في وجوه البيان**، تحقيق: أحمد مطلوب وخديجة الحديثي، بغداد، 1967.

ب - الأجنبية

- **ROLAND BARTHES,** Essais critiques, Seuil, 1964
- **PATRICK CHARAUDEAU** ET DOMINIQUE MAINGENEAU, Dictionnaire d'analyse du discours, Seuil, 2002
- **TERRY EAGLETON,** Critique et théorie littéraire Une introduction, préface de Marc Augé, Traduit de L'anglais par Maryse Souchard avec la collaboration de Jean François Labouverie. Éd. P.U.F., 1994.
- **ENCYCLOPEDIA UNIVERSALIS,** France, 1988, Corpus II volume 11
- **GERARD GENETTE**

- Palimpsestes, coll. Poétique, Ed. Seuil, 1982
- Seuils, Editions du Seuil, 1987
- JEAN TORTE, Clefs pour la littérature, Seghers, Paris 1971



العدد: 181 (يناير - مارس 2020)

الخطاطة العمودية الناظمة لأبنية الخيال الشعري
(مقاربة رمزية أنثروبولوجية في شعر إيليا أبي ماضي)

أ. محرز بن محسن راشدي *

العودة إلى الشعر العربي الحديث عامة، والرومانطيقي[1] خاصة، ليست لونا من الحنين إلى تكرير المكرور، بل هي شوق إلى المضي به نحو أفق أرحب؛ إذ استتب لدى العارفين أن الحنين حركة نكوصية، والشوق دينامية شعورية تنشد الآتي. واهتمامنا بالرومانطيقية بالذات يجد له أكثر من مسوغ موضوعي، لعل أهم المسوغات أن هذا الاتجاه الفلسفي والجمالي مثَّل انعطافة حاسمة ومنعرجا خطيرا في تاريخ الجميل العربي الحديث، فأخرجه من مضايق العقل العربي المحلي إلى أوساع العقل الإنساني المطلق، وأن الجموح الرومانطيقي استطاع أن ينتزع قاعدة جماهيرية عريضة، وأن يشق أجناسا أدبية مختلفة، على الرغم من كل المآخذ التي عُلقت عليه، وأن الخيال الشعري تمكَّن من كسر الحدود والقفز على الجسور، ليحلق في سماوات قصية، ويعرج إلى فضاءات ذهبية، ويتمسك بيوتوبيا[2] الأعلى والأرقى والأسمى، ويؤسس لأكوان متوقعة إبدالا من الواقع، ويبشر بالمُحتمل بديلا من الكائن والمستتب الآن وهنا.

* الجمهورية التونسية

بمعاشرتنا للمدونة الشعرية الرومانطيقية، بان لنا أن الصوت الشعري المنتمي إلى هذا التيار صوت رسولي داعٍ إلى الإصلاح، ونبي محمول على أجنحة الرؤيا[3]، وساحرٌ سابح على بساط الخيال المُجنح. ونحن إنما نفهم التجنيح والتحليق من وجهة نظر نفسية فأنثروبولوجية[4] رمزية تحديدا، فالنشاط القولي يأتي في شكل تواردات مُستأنفة على نشاط الوعي الباطن، حيث تترسب النماذج الأصلية[5] البانية للمخيال الجمعي، وتتشكل بعدئذ في هيئات رمزية وسجلات لغوية غير بريئة، بل مُتشربة من مناهل المُقدس والخرافي والأسطوري، يقع التصرف فيها وتحويلها من معادن متنافرة أو متغايرة إلى معدن واحد مائز، وهذا ما يمكن أن نصطلح عليه بكيمياء اللفظ.

عند هذا الحد في مُستطاعنا أن نطرح مسألة الخطاطة (schème)، بالاستعانة بأحد أبرز أعلام أنثروبولوجيا الخيال، ونعني جيلبار دوران (Gilbert Durand) الذي قال: «الخطاطة تعميم ديناميكي وتأثيري للصورة، فهي تؤلف التعدية واللا - جوهرية العامة للخيالي»[6]، ولعله استأنس في هذا التحديد بمحاولات كل من جان بياجيه (J. Piaget) الذي يسميها «رمزا وظيفيا» (fonctionnel symbole) وجاستون باشلار (G.Bachelard) الذي يُطلق عليها تسمية «رمز مُحرك» [7](symbole moteur)، فالخطاطة وفقا لهذا المنظور فعالية تجريدية تُحفز الخيال وتضع له تصميما، فيصدر في نماذج أصلية ورموز على أقدار من التبنيُن والتجسد والتشكل.

وتحديد الرجل للأسطورة أيضا، يندرج ضمن هذا الجهاز المفهومي الإجرائي، ولعل استدعاءه يرفع مقدارا من الغموض أو الاشتكال الذي قد يُصاحب هذه المفاهيم؛ إذ يُعلن أن الأسطورة «نسق ديناميكي (dynamique système) من الرموز والنماذج الأصلية (archétypes) والخطاطات (schèmes)، إنها نسق ديناميكي يسعى إلى التحقق في قصة تحت تأثير خطاطة من الخطاطات»[8].

يجمل بنا في هذا الصعيد أن نميز بعجالة بين الأسطورة والأسطوري، فإذا كانت الأولى خطابا مخصوصا معنيا بسردية البدايات، فإن الثاني وحدات أسطورية دنيا متحللة في أنسجة الخطاب المختلفة، وحاضر حضورا خلاسيا خفيا، مُساهما في تخصيب النص المُنتج وتطعيمه بقيم إضافية.

وبات من الثابت أن القصيدة الحديثة التي دشنت عهد ظهورها الرومانطيقية قصيدة مثقفة تنهل مادتها الشعرية من مشارب أسطورية وخرافية وأنثروبولوجية ودينية، وتعيد صوغها صوغا أصيلا، فهي نص جامع تتحرك في أنحائه نصوص متلونة ومتعددة، وتنهض في تضاعيفه أصوات شتى، منها البعيد المفارقُ والقريب المُحايث في الزمان والمكان.

ترسب في الخبرة الجمالية أيضا أن الشاعر الرومانطيقي «نبي لأنه يرى ما لا يراه الآخرون، ويسمع ما لا يسمعونه، وينطق بما لا ينطقون به. فهو كما يقول جبران خليل جبران: الأعمى

والأطرش والأخرس. وهو كما يقول الشاعر المصري عبدالرحمن شكري: «رسول ترسله الطبيعة بالنغمات العذاب»؛ فعالمه عالم الرؤيا لا الرؤية. ورسالته الوحي لا الخطاب المألوف؛ فهو يهبط الأرض من السماء ليغمر البشرية بنوره، وليبدد عتمة وجودهم «بعصا ساحر وقلب نبي»[9].

هذا الشاعر الرائي مسكون بالعروج نحو الأعلى والأسنى، ومأخوذ بالهواء والفضاء والسماء، ولا يحلو له المُقام إلا حيث العرش الإلهي والنور الملائكي؛ لذلك تقفينا أثر هذا النسق الاتجاهي في المكتوب، فعثرنا على خطاطة عمودية موشومة على بياض الورق وشما مواربا لا يهب نفسه إلا للقراءة الحصيفة، ومتشكلة في نماذج أصلية، وهيئات نصية، وجداول معجمية، وأشكال رمزية متكثرة.

في هذا المنحى، استترنا بمقترحات باشلار الذي ألح على كون الاتجاه العمودي ضرورة قصوى في المُنجز الرومانطيقي، واعتبر الرموز النازعة نزوعا عموديا «استعارات أولية» (axiomatiques métaphores) وهي قادرة على تطويع النفسية بكليتها[10]. واستضأنا بما توصل إليه جيلبار دوران من أن الصعود أو العروج عند الشاعر الرومانطيقي يقوم على التضاد التام مع كارثة السقوط [11].

فكل حركة صاعدة حركة متسامية على المحبس الطيني، قافزة على الهوة، فالتة من الجاذبية والرغام، وهي في آن انعتاق الروح، وخلاص المعنى، وتحرر الأجنحة. إن هذه الحركة ترتسم في دائرة من الرموز مثل الطائر، والشجرة، والورقة، والنور، والسلم، والمرقاة، والفراش... ولكنها في النهاية تصب في نواة دلالية صلبة بمنزلة مركز الثقل، تتمثل في «عقدة يعقوب» (complexe de Jacob) التي ورثها الشعر والشعراء[12].

وتخيرنا الاشتغال على مدونة شعرية لعلم كبير من أعلام الرومانطيقية، نحتسب أنه لم ينل حظه مقارنة ببقية رواد الرومانطيقية، وهو إيليا أبو ماضي. وعمدنا، منهجيا، إلى تفريع البحث فرعيْن كبيرين، هما: النموذج الأصلي الطبيعي، والنموذج الأصلي النوراني.

النموذج الأصلي الطبيعي

ينبئ تشريف الرومانطيقية للطبيعة عن حركة مقاومة ذاهبة في أكثر من اتجاه: حركة مضادة للنزعة الجمالية الكلاسيكية التي تمثلت الطبيعة شيئا قائما في الخارج بالإمكان الالتجاء إليه، وصفا ومحاكاة وفق الحاجة والمقدار. وحركة ضدية للنزعة الوضعية[13] التي أعدمت عناصر السحر والفتنة في الطبيعة وصيرتها مخبرا كبيرا تفوح منه رائحة العقاقير والأخلاط الكيميائية الباعثة على النفور والاشمئزاز.

وبخصوص التجربة الرومانطيقية العربية فقد أبانت عن وعي بأن الطبيعة «ليست جمادا يشخص بل هي مجال حي يزخر بالكائنات والقوى الخفية والمنظورة على حد سواء»[14]. وسبيل إلى الخلاص والتحرر واستعادة الحرية المفقودة بفعل عوامل كثيرة، ليس هذا نطاق استعراضها.

ومن ثم يكون اللجوء إلى الطبيعة تعبيرا عن الضيق، ونشدانا للحرية والانطلاق؛ إذ إن العودة إلى الطبيعة في عمقها عودٌ إلى الفطري في مقابل الكسبي، ورجعة إلى العفوي، الطفولي مجلى البراءة والنقاوة، وهي بذلك انعتاق من السجن (مفردا في صيغة الجمع): سجن الثقافة السائدة بتمثيلاتها المختلفة من مؤسسات وجدران ومادة وجسد. ولكأنها حركة ولادة جديدة للذات، أو التقاء بالإنسان على سجيته الأولى؛ فعلى حد عبارة خالدة سعيد: «العودة» إلى الطبيعة أو الفطرة أو العودة إلى «الغاب» في لغة المهجريين، حملت معنى طلب الحرية والثورة على التناقضات والقيود والمؤسسات الاجتماعية والدينية والاقتصادية والأدبية؛ فكانت الطبيعة نقيضا لكل ما وجدوا فيه انتهاكا لحرية الإنسان»[15].

على هذا الصفيح اكتشف أبو ماضي حضوره، فلم ينحرفْ عن المعادلة التي ذكرنا، بل خبر زيف المدينة ورياء الجماعة، وتيقن من الخراب المكين، فدب في نفسه اليأس من الجماعة وأزمع الرحيل. ومن حمولات الرحيل الرمزية المخاطرة والمغامرة، والبحث والكشف، والرحيل طلاق للشرائع المسطورة، وللدروب السالكة، وانفصال عن مجتمع دمن الموجود ونافح عن المعلوم؛ فالشاعر المنفصل يطلب أشياءه الضائعة، ويبحث عن ذاته السليبة. يقول شاعرنا في قصيدة موسومة «في القفر»[16]:

قَالَـتِ: أُخْـرُجْ مِـنَ المَدِينَـةِ للقَــ	ــفْرِ فَـفِيهِ النجَاةُ مِنْ أَوْصَـابِي
وَلَـكَ الليْلُ رَاهِبِي وَشُـمُوعِي الشْــ	ــشُهْبُ وَالأَرْضُ كُلهَـا مِحْـرَابِي
وَكِتَابِي الفَـضَاءُ أَقْـرَأُ فِيـه	سُـوَرا مَـا قَرَأْتُهَـا فِي كِتَـابِ
وَصَـلاَتِي الـذِي تَقـولُ السـواقِي	وَغِنَـائِي صَـوْتُ الصبَـا فِي الغَـابِ
وَكُؤُوسِي الأَوْرَاقُ أَلْقَتْ عَلَيْهَا الشَّـ	ـمْـسُ ثـوْبَ النضَـارِ عِنْـدَ الغَيَـابِ
وَرَحِيقِي مَا سَـالَ مِنْ مُقْلَةِ الفَـجْرِ	عَـلَى العُشْـبِ كَاللجَـيْنِ المُـذَابِ
وَلْتُكَحِـلْ يَـدُ المَسَـاءِ جُفـونِي	وَلْتُعَانِـقْ أَحْلاَمُـهُ أَهْـدَابِي
وَلْيُقَبِـلْ فَـمُ الصبَـاحِ جَبِينِي	وَلْيُعَـطِـرْ أَرِيـجُـهُ جِلْبَـابِي
وَلأَكُـنْ كالغُـرَابِ رِزْقِـي فِي الحقـلِ	وَفِي السـفْحِ مَجْثَمِـي وَاضْطِرَابِـي
سَـاعَةٌ فِي الخَـلاَءِ خَـيْرٌ مِنْ الأَعْـوَام	تُقْـضَى فِي القَـصْرِ والأَحْقَـابِ

تضمن هذا الشاهد الشعري أمرا بالخروج (أُخرجْ)، والخروج عديلٌ للانتقال والتحول في المكان من المدينة إلى القفر، ولكنه في عمقه تحول في طبيعة تجربة الذات الشاعرة، وتبدل في هويته؛ إذ يوحي الخروج من المدينة إلى القفر، بالإفلات من القمقم والحصار، ومن القيد والزحام، ومغادرة الصخب والاصطخاب، والتمرد على شرعة الجماعي، من أجل ركوب مركب التيه، والتيه في الخلاء ميسم نبوة الأنبياء الكبار[17]، وطريق الرومانطيقي إلى البحث عن ذاته وسبر حقيقتها خارج الأطر المكيفة والتخوم المحبوكة. ويتبدى القفر أو الغاب، من خلال المثال المذكور، رمزا للقداسة والأمومي في آن، وآية ذلك ما توصل إليه الباحثون في مجال الرمزية الأنثروبولوجية من أن «الغاب هو مركز الحميمي تقريبا، مثل المنزل أو الكهف أو المعبد. ومشهد الغابة منغلقا هو أحد مكونات المكان المقدس. فمبتدأ كل مكان مقدس «غابة مقدسة»[18].

هذا الغاب، استهوى نفس الشاعر، وأغواها، لما تصبو إليه من بلوغ جوهرها، وما تجيش به من شوق إلى أصولها الأولى، إلى زمن البدايات والوحدة البدئية، قبل الخطيئة، وانفراط عقد الإلهي والإنسي، والسقوط في الشبهة والشقاء. وعندئذ نستطيع أن نلخص المقابلة بين المدينة والقفر في التضاد بين ما هو نابذ عن المركز (Centrifuge) وما هو جابذ إلى المركز (Centripète)[19]. عل الشاعر يكون له الالتحام بمركز المراكز، مجلى الألوهية. والأمر بالخروج يعاضده وعد بكون أفضل، هو عالم المثال والجمال، وذلك هو مدلول الرؤيا التي تبشر المؤمنين بها بالأمل في المستقبل، وتدعوهم إلى ما يجب أن يكون. هذا العالم البديل يشيده الشاعر باستعارة نماذج أصلية طبيعية تؤسس للطهر والقداسة، وقد أُردِفَ بحقل معجمي مستجلب من قاع ديني، ومُدرج في سياق شعري جمالي دليلا على تحول في الرؤية وأمارة على الخروج:

السجل الطبيعي	السجل الديني
الشهب	شموع
الفضاء	كتاب/ سور
السواقي	صلاة
الأرض	محرابي
صوت الصبا	أغانٍ
الأوراق	كؤوس

انتُقي هذان الجدولان المعجميان لا على أساس أن أحدهما عمدة والآخر فضلة، ولا من مدخل علاقة تشبيهية، بل من زاوية إسنادية حاملة لحقيقة جوهرية، خاصة أن الأبيات الشعرية التي

تضمنت هذه الوحدات المعجمية وردت كلها جملا اسمية، والجملة الاسمية مؤدية إلى حقيقة كلية، لأنها متحللة من مقولة الزمن إذا استثنينا الجملة المنسوخة بناسخ يعبر عن الزمنية. وإدراج المعاجم في سياق غير سياقها المعهود يعطل دلالتها الأولى ويمنحها دلالة جديدة، بل في سياق شعري رومانطيقي يجعلها راشحة بأكثر من دلالة وتسكنها دلالات أُخَر؛ إذ لم يعد الليل مصدرا للوحشة والفاجعة والرعب، وليس رمزا للعدم والجحيم، بل بات خير أنيس في حضرته تلتئم الكلوم، وتنغلق الشقوق، وتمحى الفواصل، وتحل السكينة، ويعم الصفاء؛ فهو موعد الحلم والرؤيا، ومحادثة الشبح، والإصغاء إلى الهاتف. وهو لذلك يبعث في الشاعر الشعور بالخشوع والرهبة والرغبة. كما كفت الشهب عن كونها مجرد قناديلَ معلقة في السماء لتأخذ موضع الشموع المنذورة لصالح هيكل الوحي والإلهام، ولا نغالي إذا ذهبنا إلى أن «النور الذي يسطع في السماء هو في الحقيقة النور ذاته الذي يلمع في داخل الإنسان»[20]، وهي معادلة صوفية عالمية. وما عاد المحراب دكة يعتليها رجل دين يشرّع لنفي الحياة، ولتضييق الخناق على الإنسان، ولكبح طاقاته، بل استقر في مُتصور الشاعر عديلا للأرض، بصفتها عطاء وانبعاثا دوريا وتجددا مستمرا وفضاء للحضور الإلهي الذي يصل إليه الشاعر بفضل فك الأختام عن أسرار الطبيعة. وتظهر الخطاطة العمودية المتحكمة في لا وعي الكتابة في سجلات لغوية من قبيل: «الفضاء، والشمس، والشهب، والمحراب، والغراب والأوراق...»؛ فإذا استقر أن «الطائر رسول خير»[21]، وهو شكل رمزي أصيل للتسامي والصعود والانسلاخ من الجلد واللحم والانضمام إلى الملائكية بفضل نعمة الجناح الرفيف والريش الخفيف، فإن «كل ورق إنما دعوة إلى التحليق»[22]. والشاعر الذي استقر في نظر الألمان والسويديين ترجمانا للطبيعة ولنواميس الكون وخفايا العالم[23] لا يختلف عن شاعرنا الذي انشق عن التعاليم المكرسة مشترعا لذاته نهجا صاعدا مغايرا يمكّنه من الحضور في العالم، لاسيما أن العالم يعج بالألغاز والمعجزات التي يمكن بلوغها متى تعاطف الإنسان مع قلبه ووجدانه وخياله، ليكون له صيدُ تناغمات الكون العميقة، واشتقاق النظام الدفين من الفوضى الظاهرة.

يبدو أن الأفعال التي وظفها الشاعر، في المثال الذي نحلل، وهي «كحل»، و«عانق»، و«قبل»، و«عَطرَ» دليل على علاقة العضوية التي تشده إلى مراتب الوجود، وعلى الحميمية التي تربطه بعناصر الطبيعة. وهي أفعال تؤدي معاني الرغبة، والالتصاق والالتحام؛ فالشاعر المنفصل عن المجتمع الفاسد، يستعيض عن ذلك بالاتصال بالطبيعة التي تستدرجه إلى رحمها، حيث لا تناقض بين الليل والنهار، ولا مقابلة بين مقدس ومدنس، ولا تعارض بين أعلى وأسفل، ولا تفاضل بين الموجودات، إنه مفهوم وحدة الوجود (Panthéisme) أو (L'unicité de l'être)[24]، وهو مفهوم قديم متجدد، الذي يعني التطابق الكلي بين الله والعالم، وأن الألوهية ماثلة في الطبيعة وحالة في

مستوياتها المختلفة، حيث «تدرك الطبيعة بوصفها التعبيرة المادية عن الألوهية»[25].

وتثير اللحظة الفردوسية الأولى المَضيعة في الشاعر قدرة فائقة على التذكر، ليس تذكر الأمس القريب، بل انفتاح الذاكرة على الزمن السحيق حيث يتبدى الشاعر شاهدا على ما كان ينعم به الإنسان في ظل اتحاده بالألوهية قبل انفراط العقد وطي صفحة الفردوسي. والشاعر الذي يحدث عن البدايات هو الشاعر النبي صاحب الرؤيا الكشفية؛ إذ بفضل ذاكرته اللاإرادية يتمكن من التعبير عن حنين الإنسانية جمعاء إلى ما فاتها؛ يكون له ذلك متى أوقف نزف المشترك اليومي الزائل، وفتح قلبه وخياله على النماذج الأصلية مؤسسا لها في صلب الكلمة الشعرية. وهذا الكلام ينطبق على إيليا أبي ماضي الذي طوت قصيدته «الغابة المفقودة»، بدءا من العنوان، رؤيا استرجاعية تبطن رغبة دفينة في العودة إلى الجوهر (صميم الوجود)، قصد إدراك الامتلاء.

إذ دشن القصيدة سابقة الذكر بـ [26]:

يَـا لَهْفَـةَ النفْسِ عَلَى غَابَـــة	كُنْـتُ وَهِنْـدا نَلْتَقِـي فِيهَـــا
أَنَـا كَـمَا شَـاءَ الهَـوَى والصبَـا	وَهْـيَ كَـمَا شَـاءَتْ أَمَانِيهَا

يحمل البيت الأول دلالة التفجع والحسرة على فقدان الزمن الجميل، والتفويت في الأبدية والخلود، وشحوب البراءة والنضارة والطهر. وما الرجوع إلى الغاب إلا لواذ بملاذ يقي الشاعر التهدد الذي يطال كينونته في الملاجئ المعهودة، من جدران وأكواخ وأسيجة تكفل ضربا من الأمان الباعث على التشيؤ وقتل الصفاء الروحي. والغاب التقاء بالحب الطاهر المقدس، وباللطافة والرقة، والتقاء بالمثال الأعلى وفقا لمشيئة القلب (الهوى)، والعفوية والتلقائية، وبعيدا عن كل الحسابات. ومن أجل أن يؤسس الشاعر للوحدة والانسجام وظف سجلات طبيعية منها ما هو موصول بالأزهار ومشتقاتها في مثال قوله، في القصيدة ذاتها[27]:

نُبَاغِـتُ الأَزْهَـارَ عِنْـدَ الضحَـى	مُتكِئَـاتٍ فِي نَوَاحِيهَـــا
أَلْـوَى عَـلَى الزنْبَـقِ نِسْرِينُهَـــا	وَالْتَـفَ عَارِيهَـا بِكَاسِيهَـا
يَـا هِنْدُ هَـذِي مُعْجِزَاتُ الهَـوَى	وَإنهَـا فِينَـا كَـــمَا فِيهَـــا
لاَ يَسْـتَحِي الزهْـرُ بِإعْلاَنِهَـــا	فَـمَا لَنَـا نَحْـنُ نُوَارِيهَـــا؟
وَتَـارَةً نَلْهُـــو بِأَعْــنَابِــهَـــا	وَتَـارَةً نُحْـصِي أَقَاحِيهَـا

فالناظر في الأمثلة المقترحة يتبين تواتر المفردات المعجمية الدائرة في فلك الأزهار، وهي النسرين والزنبق والأقحوان. وقد عد نوفاليس الأزهار رامزة إلى الحب والتناغم (L’harmonie)، وهي تخص الطبيعة الأولية (Primordiale)؛ إذ تتطابق مع رمزية الطفولة، وبوجه ما مع الحالة

الفردوسية [28](L 'état édénique). يتأكد هذا التأويل بإنعام النظر في دلالة الأفعال الموظفة، من قبيل الالتواء والالتفاف، أي الاتصال والتضام والتلاقح، من دون موانع زجرية أو عقابيل منعية. الكل على طبعه وفطرته يسيح عن نواة أولى وإليها مرجعه. وشعور الشاعر بانضمام ذاته إلى الميثاق التناغمي مع الطبيعة «وإنها فينا كما فيها»، هو تفسير ما يسمى بوحدة الوجود الرومانطيقية، والوعي بالانتماء إلى حضن الطبيعة مجلى الألوهية، فـ «الطبيعة هي تجلي الإله للإنسان، هذا التجلي أبجديته الكائنات الحية والقوى المتحركة»[29] التي يمحض الشاعر قدراته لفك طلاسمها.

لقد اقتضت العودة إلى الفردوسي من الشاعر أن يشغل معاجم طبيعية تدور في فلك قطب دلالي جامع يتمثل في الأثيرية والخفة والشفافية، فمن يُرِد أن يعانق المطلق فعليه أولا أن يزيح الكثافة ويتخلص من الثخونة والثقل. هذا المعجم المبثوث في قصائد عديدة، وقد اختلف حضوره قوة وضمورا، مستجلب من حقل الطير والفراش والعطر والنسيم، بل ليس في مستطاعنا، في هذا الصدد، أن نغفل توظيف اللعب وما يعبر عنه من معاني اللهو والقفز والمرح والضحك، وكما يقول نيتشه: «إذا أردت القتل فلا تستعين بالغضب، بل استعن بالضحك. فهيا بنا نقتل الروح الثقيل»[30]، والأمثلة في هذا الباب كثيرة:

الأمثلة الشعرية	عنوان القصيدة	الصفحة
يُرِيدُ الحُب أَنْ نَضْحَكَ، فَلْنَضْحَكْ مَعَ الفَجْرِ وَأَنْ نَرْكُضَ، فَلْنَرْكُضْ مَعَ الجَدْوَلِ وَالنهْرِ وَأَنْ نَهْتِفَ، فَلْنَهْتِف مَعَ البُلْبُلِ وَالقُمْـــــرِي	تعالى	573
تَارَةً كَالنسِيمِ نَمْرَحُ فِي الوَا دِي، وَطَوْرا كَالجَدْوَلِ المُنْسَابِ فِي سُفُوحِ الهِضَابِ وَالظِل فِيهَا وَمَعَ النورِ وَهْوَ فَوْقَ الهِضَابِ	في القفر	589
أَنَا رَوْضٌ لَمْ أُذِعْ كُل عَبِيرِي وَمَلَابِي أَنَا نَجْمٌ لَمْ يُمَزقْ بَعْدُ جِلْبَابَ الضبَابِ	العليقة	631
إِنْ تَغِبْ فِي فَرَاشَةَ أَلْوَانِي فَأَنَا زَهْرَةٌ تَطِيرُ وَإِذَا انْحَل فِي الشعَاعِ كَيَانِي فَأَنَا فِي الضحَى عَبِيرُ	المدخل	670
فَسَتَرْجَعِينَ خَمِيلَةَ مِعْطَـــارَةً أَنَا فِي ذُرَاهَا بُلْبُلٌ مَسْحُــورُ يَشْدُو لَهَا وَيَطِيرُ فِي جَنَبَاتِهَا فَتَهِش إِذْ يَشْدُو، وَحِينَ يَطِيرُ(...) أَوْ تَرْجَعِينَ فَرَاشَةَ خَطَــارَةً أَنَا فِي جَنَاحَيْهَا الضحَى المَوْشُورُ أَوْ نِسْمِةَ أَنَا هَمْسُهَا وَحَفِيفُهَا أَبَدا تُطَوفُ فِي الربَا وَتَـــدُورُ	الدمعة الخرساء	680

فإذا أخذنا على حدة الركض والضحك واللهو والهتاف والرقص فإننا واجدون هذه الوحدات المعجمية متقاطعة في بؤرة دلالية جامعة مفادها الاحتفاء بالحياة والجمال والانتصار على قوى الجذب إلى الأسفل، وعلى الفظيع في الحياة والمنفر منها. إنها بصورة إجمالية توحي بالخفة وكسر القيد وتحطيم الحد والسد، فالركض[31] انطلاق وتأهب للطيران. والضحك مقارعة للتجهم والقوى الكاتمة والكابحة، وسخرية البطل التراجيدي من زبانية الموت والشطب. ومن رمزية الرقص الاحتفالية وتثوير لغة الجسد، بل هو لغة أبلغ من الكلمات، فعندما تصطدم الكلمة بالجدار ولا كفاءة أداء المعنى يبدأ الرقص. فهو إقلاع عن الثنائية الزمنية من أجل استرجاع الوحدة الأولى حيث تجتمع الأجساد والأرواح، الخالق والمخلوق، المرئي والخفي خارج الزمن في نشوة واحدة[32]. وكل ما ذكرنا يلتقي من قريب أو من بعيد مع رمزية اللعب الناهضة أساسا على فكرة الصراع (Lutte): إنه صراع ضد الموت متجسد في الألعاب الجنائزية (Jeux funéraires)، وضد القوى المعادية ممثل بالألعاب الحربية (Jeux guriers)، وهو بدرجة أخرى صراع ضد الذات عينها، ضد خوفها وهشاشتها. إضافة إلى ذلك، عُلقت الألعاب على المقدس؛ إذ إن كل النشاطات الإنسانية الأدخل في الدنيوية والأكثر تلقائية والخالية من كل قصدية واعية تؤشر على ذلك الأصل، أي المقدس[33].

والشاعر إذ يلتحق بالفضاء المقدس فليس له من خيار سوى أن ينسلخ عن إرث الدنس، حتى يتم له مبتغاه، وتتحقق رؤياه، ويجعل الإقامة في العالم ممكنة. أما عناصر الطبيعة النابذة للثقل، والتي انضم الشاعر إلى احتفالاتها وشاركها خصائصها، بل نازعها ماهيتها مشيدا أركان عالمه المثالي على دعائم هويته الأثيرية الجديدة، باعتباره حيوانا عموديا مقارعا منازله الأفقية[34]، فتتمثل في الطير (البلبل، والقمري، والشحرور)، وفي الفراش، لينتهي إلى العطر (عبير، وأريج، وشذا). ومن دلائل قدوم الربيع حضور الطيور وانبعاث الحياة. كما أن زقزقة العصافير مجلبة للسرور والانشراح، وتقوية للشعور بموسيقى الطبيعة وبتجانس الكون. ويرمز الطيران إلى الحرية وتعلق الهمة بالأعلى والأسمى، وابتناء المساكن على الذرا، ودحض الحفر. وهو تتويج لمرحلة من اللهو والركض والرقص فـ «من يرد أن يتعلم الطيران يوما فعليه أن يتدرب أولا على الوقوف فالركض فالقفز فالتسلق فالرقص، وليس لأحد أن يطفو إلى الطيران طفرا»[35].

ونستطيع أن نقر بأن الشاعر عاين في لحظة أولى دركه وشقاءه؛ فشرع في مقارعة هذه المنزلة ومقاومة أركانها، ليعبر إلى مدرج ثان ماثل في الخلاص والانعتاق والتسامي على الأديمي. فمن المعلوم أن «الصور الطيرانية (les images ornithologiques) ترد كل شيء إلى رغبة حركية في الارتقاء والتسامي»[36]. وسنجد استدعاء «الفراشة» بارزا في الشعر الرومانطيقي، خاصة عند إيليا أبي ماضي. هذا الحضور يؤدي معنى التجانس الكوني في مستوى تناغم الألوان والصور والأشكال،

ويخبر عن سمو في مستوى المنزلة، من القفز على الأرض إلى الخفة (Légéreté)، ونسيان المادة والانحلال في الروحانية. فمن رمزية الفراشات أنها أرواح مهاجرة، ورؤيتها تنبئ عن زيارة تلك الأرواح إلى العالم. بل هي روح منعتقة من الغلاف الجسدي، ونَفَسٌ حي منفلت من فم الإنسان الذي يحتضر؛ هذا ما ترسخ في بعض العقائد القديمة، خاصة اليونانية - الرومانية[37].

وقدرة الشاعر على أن يشف ويتلاشى في الفضاء هي قدرة على طرح العارض، القابل للفساد، والخاضع لقانون العطالة (قانون فيزيائي يقضي بأن كل حركة وراءها قوة دافعة). في المقابل يحتفظ بجوهره ويضمن له الدوام والخلود لأنه أريج يطال غيره لكنه لا يحد، وعبير متجدد بتجدد الفصول وانبعاث الحياة. فهو يؤدي دور تطهر وطهارة (Purification)، لأنه انبعاث للجواهر التي لا يصيبها التلف. وفي نظر بلزاك الأريج توليفة من الهواء والنور؛ إذ تتماهى دقة الأريج أو رقته غير المدركة مع الحضور الروحي ومع طبيعة النفس[38].

ولقد خبر أبو ماضي، مثلما رأينا، الغاب وطهره، ولم يسقط من اعتباره هذه المكونات الأثيرية، بل عمد إلى المزج بينها، جاعلا من تداخل الحواس سبيلا إلى إدراك ما لا يدرك، وتبديلا لنظام الأشياء وفق رؤية ما انفكت تواقة إلى تحقيق الانسجام الكوني، يقول:

وَالنورُ عِطْرٌ فِي تَعَارِيجِهَا　　　وَالعِطْرُ نُورٌ فِي حَوَاشِيهَا

لئن أسس الشاعر لعالم تسكنه الفضيلة، وتتقدس فيه الطبيعة، على أساس الخروج والمغامرة والاكتشاف، كما هي الحال في قصيدة «في القفر»، أو انطلاقا من رؤيا تذكرية (بالمعنى النفسي لا بالمعنى الفسيولوجي)، وشوقا إلى البدايات مثلما الشأن في قصيدة «الغابة المفقودة»، فإنه في قصائد أخرى - ومثالها الأبرز قصيدة «كتابي» - قد كان مثقفا شاهدا على زيف الحقيقة الإنسانية، ونبيا مشرعا لدين جديد بل مؤسسا لرؤية بديلة للدين، تدعو إلى تقديس كتاب الكون وتصلي في خشوع للجمال. أما الشهادة على الزيف والضحالة والجدب القيمي والخلاء الروحي فيفصح عنها الشاعر بقوله[39]:

تَتَلْمَذْتُ لِلإِنْسَانِ فِي الدهْرِ حِقْبَة　　　فَلَقنَنِي غيـــا، وَعَلمَنِـي جَهْــلاَ

نَهَانِي عَنْ قَتْلِ النفُوسِ، وَعِنْدَمَا　　　رَأَى غِرة مِنـي تَعَلــمَ بِي القَتْلاَ!

وَذَم إِلَيَّ الــرق ثُم اسْتَرَقنِـــي　　　وَصَورَ، ظُلْما فِيـهِ، تَمْجِيدَهُ عَـدْلاَ

وَكَانَ يُرِينِـي الإِثْـمَ فِي كُل مَـا أَرَى　　　وَكُل نِظَام غَيْرَ مَا سُن مُخْتَـــلا

فإيليا أبو ماضي من خلال هذا المثال شاهد على وضعيته السياقية بوصفه ربيب سياقات حضارية وثقافية واجتماعية مخصوصة، ولكنه في الوقت ذاته يشهد على وضعية الإنسان معرفا بالألف واللام؛ فالإنسان حيثما حل واجد نفسه في سجون متراكبة راكمتها الذهنيات المتجايلة

والمتعاقبة، وهي في الجملة تصب في ذهنية التلقين (علمني)، والتحريم (نهاني).

الراشح عن شهادة الشاعر هو انتشار الظلم وغياب العدل، وازدهار الجهل في مقابل كسوف نور الحقيقة، واستفحال ثقافة الحقد والضغينة بين البشر، وغياب الحب والعطف. بالإضافة إلى زحف سوق العبودية وانحسار رقعة الحرية، ونفي الاختيار والإبداع، وتكريس «الأب الرمزي» عتبة عليا ليس في الإمكان تخطيها.

هذه التعاليم التي تلقاها وزرا يحمله «وهنا على وهن»، هي من مخلفات الإنسان التابع للسائد، المغلولة فيه كل مواطن القوة، حتى استحال من شيعة الهوية الجماعية، ومن عسس العقل والنظام.

ونحن لا نعنى بالعقل، في هذا المستوى، الفكر، بل تلك الفاعلية اللاجمة الرادعة، خاصة أنه في تناسب مع العقلية المورثة المهووسة بالتقعيد والتثبيت. ولكن الشاعر إذ ينكشف له ضلال الجموع البشرية فسرعان ما تأخذه الريبة في أمر حقيقتها، ويحيد عنها ليتخذ من تأمله في موجودات العالم معراجا إلى الحقيقة الخالصة، وهذه حال أبي ماضي حين صرح[40] :

إِلَى أَنْ رَأَيْـتُ النجْـمَ يَطْلَعُ فِي الـدجَى	لِذِي مُقْلَة حَسْرَى، وَذِي مُقْلَة جَذْلَى
وَشَاهَدْتُ كَيْفَ النهْرُ يَبْـذُلُ مَـاءَهُ	فَلاَ يَبْتَغِي شُكْرا وَلاَ يَدعِي فَضْـلاَ

لقد شغل الشاعر فعليْن معطوفين على حاسة الإبصار: «رأيْتُ» و«شاهدتُ». والإبصار في أسه نفاذ بصيرة، وتجاسر على التجاوز والاختراق، فضلا على «العين، على الرغم من صفائها، قادرة على أن تغلق نوافذها من حين إلى آخر، ثم إنها تخضع موضوع رؤيتها للقلب على شبكيتها. إنها لا تمر إلى موضوعها إلا عبر لف ودوران وانعكاس وتفكير»[41].

وتملي الشاعر في الكون سيجعله يحسم موقفه من الجماعة وشريعتها، لأنه وجد في آيات الطبيعة ما لم يجد عندها، وانفتحت عيناه على البذل والخير والعدل والحب من دون محاباة ولا انتظار شكر. وحينئذ ليس من رهان سوى الميل عن السمت المقيت أسوة بعظماء الإنسانية الذين اختاروا الانزياح نهجا والعدول العنيف عقيدة. بل الاختيار الذاتي هو الميزان والمكيال بين هذا الإنسان وذاك، وقد أصدح صاحبنا بعبوره النوعي المؤسَّس على مبدإ الاختيار الذاتي قائلا[42]:

وَصَارَ نَبِيي كُل مَا يُطْلِقُ العَقْلاَ	وَصَارَ كِتَابِي الكَوْنُ لاَ صُحُفٌ تُتْلَى

ولا شك في أن الصيرورة والتغير من سمات الرؤيا المناكفة للجمود، ومن شيم الإنسان الباحث عن الكمال. ولا يمكن أن يبلغ الكمال، ويؤسس للمثال إلا من أطلق العنان لملكاته الذاتية، فسرح قواه الخفية حتى يتخطى القصور والعجز الماثلين في دنيا البشر، ومن ثم يمكن له أن يقيم في الكون محرابه ويصير من نفسه ناسكا؛ إذ يترجم الأسرار المبثوثة؛ فهو في طريقه إلى معرفة ذاته

المحجبة ورفع الحجاب عن الحضور الإلهي، حيث يمثل المطلق الجمالي لمعانا ووميضا للمطلق الإلهي الذي تدركه النفس المطهرة والمصفاة من كل أعراض الآدمية.

وإذا ملنا إلى اعتبار قداسة الشاعر متصلة وثيقا بالمهمة التي يضطلع بها، وهي إصلاح العالم وإنارته ورفع الظلمة عنه، فإن ذلك لا يحجب عنا كون قداسة الشاعر والشعر قد تمت استعادتها فقط عندما تعلم الشعرُ من الطبيعة أسرارَ الكتابة، وحين اشترع الشاعرُ بشريعتها - شريعة المحبة والحرية المزروعة في الغاب نبتا طيب الطلعِ. يقول إيليا أبو ماضي في مواضع مختلفة من قصيدة «كتابي»[43]:

فَدِينِي كَدِينِ الروْضِ يَعْبَقُ بِالشذَا وَلَوْ لَمْ يَكُنْ فِيهِ سِـــوَى اللص مُنْسَـلا

وَدِينِي الذِي اخْتَارَ الغَدِيرُ لِنَفْسِــهِ وَيَا حُسْنَ مَا اخْتَــارَ الغَدِيرُ وَمَا أَحْلَى

وَدِينِي كَدِينِ الشهْبِ تَبْدُو لِعَاشِــق وَقَال، وَفِيهَــا مَا يُحَــب وَمَــا يُقْلَــى

وَدِينِي كَدِينِ الغَيْثِ إِنْ سَح لَمْ يُبَلْ أَرَوى الأَقَاحِي أَمْ سَقَى الشوْكَ وَالدفْلَى

فالدين، في نظر الشاعر، ليس مجموعة من الضاغطات والقيود التي تؤجل الحياة إلى يوم الميعاد، بل هو الفطري السابق على الاصطناعي، والأنطولوجي[44] الأمكن من الإبيستمولوجي[45]. بل إن شرعة النبي الجديدة من شرعة الغاب والبدايات، أين تتفتق أسطقسات[46] الحياة، وينبلج الميلاد: ميلاد الشعر والشاعر، وقدوم الكينوني، والتقاء في سرة الوحدة والتناغم الكوني، بعيدا عن التصنيف والتنميط، وعن السياج والمرتاج.

إن العودة إلى الدين الطبيعي تكفل الاعتراف بروحانية الغاب وبخصيصتها الإخفائية[47]، بوصفها بحثا عن الوطن - الأصل أو الوطن - المثال، بعد أن خاب الأمل في كل الأوطان التي ترتع فيها النوابت الفاسدة، ويصول فيها سلطان الحس المشترك[48] والعقل العمومي. بواعث هذه الرجعى إنما حنينٌ وشوق ملتهب إلى الإنساني المضيع، وطلبٌ لعالم جميل السكن (بالمعنى الهيدجري الأنطولوجي) فيه مُتاح، ونداء الغائب من أجل الحضور، ودعوة الكائن إلى أن يكون، ونداء الغياب حتى «يغمر المدينة طوفان من نور». وهذا يكون متى أصبح الشعر تأسيسا في اللغة وباللغة، وفعل تسمية وخلق وإنشاء على نحو ابتدائي يبتني الوجود من مادة مائية (الغدير، والغيث) أثيرية (الشذا)، نورانية (الشهب)، تحقق التناغم والتراسل بين التحت والفوق، بين الجزء والكل، بين التفاصيل والكليات؛ لأنها كلها متفجرة عن رحم أوحد، وتشدها أوردة إلى مركز فذ، و«الغاب هو مركز الحميمي تقريبا، مثل المنزل أو الكهف أو المعبد. ومشهد الغابة منغلقا هو أحد مكونات المكان المقدس؛ فمبتدأ كل مكان مقدس «غابة مقدسة» [49]. فمع الرومانطيقية، استحال الملفوظ الشعري فضاء للحضور والالتقاء: التقاء بالمطلق والمقدس، والتقاء الشاعر بحلمه

وفردوسه المفقود، وقد اعتبر هيدجر «القصيدة لقاء» في محرقها «يتلاقى الذاتي بالموضوعي والكوني، والآني بالمطلق»[50].

ولكن النبي المشرع الذي يؤسس للجمالي والطهر والوحدة والانسجام لا تأخذه الكبرياء بخلقه، ولا النرجسية بصنيعه فيتكور على ذاته، ويزهو بأناه المتضخمة، بل كثيرا ما يلوح صاحب دعوة صريحة تارة، مثل قول إيليا أبي ماضي في قصيدة «الفاتحة»[51] (مجزوء الرمل):

يَا رَفِيقِي... أَنَا لَوْلاَ أَنْتَ مَا وَقعْتُ لَحْنَا
كُنْتَ فِي سِرِي لَما كُنْتُ وَحْدِي أَتَغَنــى

وطورا مضمنة في صيغة الكلمة الشعرية من دون ذكر الطرف المخاطب جهرا، ويتجلى ذلك حتى في عناوين القصائد، مثل «كُنْ بَلْسَما» أو «عِشْ للجمال»، من ديوان الخمائل؛ ففي هذه الحال يصبح الشاعر صاحب رسالة ومعنيا بتبليغها وإقناع الآخرين بالسير على دربه، وتدريب ملكاتهم على الإحساس بالجمال الذي لا يدركه الإنسان المعول على حواسه فيبقى دون السر المكنون. فقط «الأعمى» - صاحب العين الثالثة - هو الحقيق باختراق الظاهر إلى المتواري، وبجس وميض الجمال الخاطف الأبصارَ وهي عنه متلهية، يقول[52]:

وَكَمْ أَحَس بِهِ أَعْمَى فَجُن لَهُ وَحَوْلَهُ أَلْفُ رَاء غَيْرَ مَفْتُونِ

فالأعمى يجهل الظواهر الخادعة بفضل امتيازه بمعرفة حقيقة العالم السرية والعميقة، المحظورة على الجمع البشري لأنه يشارك الإلهي، فهو الملهم، والشاعر، ومجترح المعجزات والرائي[53].

وإذ يتملى الشاعر الكون معانقا الحقيقة المطلقة، منتهيا إلى كون الزمن ليس الزمن، والعالم الموجود ليس العالم، فذلك يحتم عليه التأسيس للمثال، ثم دعوة الآخرين إلى فتح باب الرؤيا من أجل ولوج الفضاء المقدس والعودة إلى الينابيع الأولى حيث الغضاضة والطفولة «ذلك أن الطفل طهر ونسيان، لأنه تجديد ولعبٌ وعجلة تدور على ذاتها فهو حركة البداية وعقيدة مقدسة»[54]. والشعر الرومانطيقي كثيرا ما مثل حركة بداية، فتسللت إليه الأساطير النشكونية[55]، وقد حدثت بالنشأة المشتركة بين الإنساني والإلهي، بين الإنساني والطبيعي، ولذلك انبنى الحلم في بعض مستوياته على استعادة الزمن الأول، بل على الدعوة إلى المثول في حضرته، وتدبر كنهه وسبر عمقه، يقول إيليا أبو ماضي[56]:

عِشْ للجَمَالِ تَرَاهُ العَيْـــنُ مُؤْتَلِقـا فِي أَنْجُمِ الليْـلِ أَوْ زَهْـرِ البَسَاتِيـــنِ
وَفِي الربَـا نَصَبَـتْ كَـف الأَصِيـلِ بِهَـا سُـــرَادِقا مِـنْ نُضَـار للريَاحِيـــنِ
وَفِي الجِبَـالِ إذا طَـافَ المَسَـاءُ بِهَـا وَلَفهَـــا بِسَرَابِيــــلِ الرهَابِيـــنِ
وَفِي السـوَاقِي لَهَـا كَالطفْـلِ ثَرْثَـــرَةٌ وَفِي الـبُرُوقِ لَهَـا ضحْـكُ المَجَانِـينِ

وَفِي ابْتِسَـامَاتِ «أَيـار» وَرَوْعَتِهَـا   فَإِنْ تَوَلى، فَفِي أَجْفَـانِ «تِشْرِينَ»
لاَ حِينَ لِلْحُسْـنِ لاَ حَد يُقَـاسُ بِهِ   وَإِنمَا نَحْنُ أَهْـلُ الحَد وَالحِيـنِ

يحضر في هذا الشاهد معجم النور من خلال مفردات «مؤتلق»، و«أنجم الليل»، و«الأصيل»، و«نُضَارِ»، و«البروق»؛ إذ لا يكون العالم المثالي إلا نورانيا يتغشاه البياض لأنه منقى من كل الأدران، وهو «يوافق النور الفردوسي الذي يكشف الكون في كماله الأول، أي قبل الخطيئة، وفق التصور اليهودي - المسيحي»[57]، ويتضمن البيت الأول دعوة إلى الاحتفال بهذا العالم وتمحيص النفس له (عش للجمال)، ومرة أخرى تتقدم حاسة الإبصار (تراه العين) رؤيا ومعرفة بما خفي وتستر وشق على الحواس المادية الأعلق بالآني والحيزي.

وتتأتى سحرية هذا المركز الرمز (الغاب) وقدسيته من استخدام الشاعر لجملة من الاستعارات الدالة على معاني القداسة صراحة أو إضمارا؛ فالبيت الشعري الثالث:

وَفِي الجِبَالِ إِذَا طَافَ المَسَاءُ بِهَا   وَلَفهَا بِسَرَابِيلِ الرهَابِينِ

يذكر بالطقوس الصوفية التي تطوف تطوافا دائريا حلزونيا صاعدا فيه خشوع وخشية وتداع لأركان المادة من أجل الارتقاء الروحي في أثناء المعراج وما يصاحب ذلك من تجليات إلهية.

وقد كانت الجبال في الميثولوجيا اليونانية موطن آلهة الأولمب التي يتحدر منها الشاعر ممتلئا بالوحي الشعري، وكذا كان الالتقاء بين الرب والنبي موسى فوق جبل سيناء، ومنه نزل ومعه الوصايا. وحركة الطواف كانت من الإواليات المسارية والعرفانية في الفلسفة اليونانية، حيث يطاف بالتابع الجديد في ظلمة المعبد الحالكة، وشيئا فشيئا يتلاشى الليل، وينتشر نور متوهج، وتنفتح أمام العارف الجديد أبواب اللامتناهي[58]. بل أكثر من ذلك ترمز الحركة الدائرية إلى الزمن الدوري الجامع بين الصوفية وأساطير العود الأبدي، وهو ضد للزمن الخطي التطوري. وليست «ثرثرة» السواقي إلا تتمة لما فيه نخوض، ففيها من تلقائية الطفل وصفائه، ما يحصنها من الفهم والهتك، خاصة أن لغى الطفل هي تصويت الانفعالات والأهواء الإنسانية الأولى بعيدا عن كل المراسيم. وتتقاطع الثرثرة مع الشطح الصوفي بما هو نشاط روحي وقلبي يُشفع بغمغمة رامزة ولكنها غير قابلة للفهم، وتلك هي ماهية أي متكتم على سره، ألم يقل هيدجر: «إن السر لا يعرف عن طريق الكشف والتحليل، بل فقط في الحفاظ عليه بما هو سر»[59]؟ وإيليا أبو ماضي بعد أن ينصرم منه حبل التلفظ في ضرب من التداعي الحر معددا مواطن الجمال (في أنجم الليل، زهر البساتين، وفي الربا، وفي الجبال، وفي السواقي...)، لا يسعه في الأخير إلا أن يعترف بقصور العبارات عن محاصرة الجمال السامي؛ لأنه المطلق المقدس الفائض على الوجود من دون أن تسعه الحدود، يقول:

لاَ حِينَ لِلْحُسْنِ لاَ حَد يُقَاسُ بِهِ   وَإِنمَا نَحْنُ أَهْلُ الحَد وَالحِينِ

إذ يلوح خاطرَة وبارقة في رؤيا الشاعر، وترتسم خطاطته في الحلم والخيال الخلاق. ويسعى الشاعر إلى إنشائه والتأسيس له في الكلمة الشعرية الحية، ويحتمي به من مضايق الموجود، ويتجاوز به زمن الضيق، ويقفز على شقائه ووهنه وخيباته بين جلاميد البشر المتربصة بكيانه. وفي الآن ذاته ينتفض العالم من رماده، وينزاح عنه الصدأ والظلمة، ويتخفف من معاول الهدم والتقويض حين ينبعث في القصيدة الشعرية كونا فوق الكون، بل إن القصيدة هي ميلاد الشاعر والشعر، وانكشاف الوجود، وحضور الأنطولوجي، ولمعان السر «وهو سر جد مكنون». وعندما يضيع الشاعر السر، تحتضنه الطبيعة وتزفه مولودا، وتتفتح بميلاده [60] (مجزوء الرمل):

فِي صَبَاحٍ مُسْتَطِيرٍ كَصَبَاحِ المَهْرَجَـــانِ
لَبِسَتْ فِيهِ الروَابِي حُلة مِنْ أُرْجُـــــوَانِ
وَتَبَدى الغَابُ مِنْ أَوْرَاقِهِ فِي طَيْلَسَـــانِ
سَاقَنِـي رُوحٌ خَفِي نَحْوَ ذَياكَ المَكَـــانِ
فَإِذَا بِالسِرِ أَضْحَى زَهْرَةً مِـنْ أُقْحُـــوانِ!

ما يمكن أن نخلص إليه هو استعارة النموذج الأصلي الطبيعي الذي أجراه الشاعر في منجزه الإبداعي - خاصة من خلال أهم النماذج التي عليها اشتغلنا وهي «في القفر»، و«الغابة المفقودة»، و«كتابي» و«عش للجمال» - هو أن حالة من الخواء الروحي والاستلاب القيمي قد أشعرت بتواري المقدس وبانحسار دائرة النور وانسدال زمن الليل، والليل شدة وهم وغياب للحقيقة. والشاعر الرائي المحدث عن الزمن الأول، حيث الوحدة والإقامة في سرة العالم، هو نفسه ضاق ذرعا بعالم البشر، ولم يجد محيدا عن العودة إلى الفطري، والطفولي في الغاب، والتأسيس للطهر والجمال، أي لليوتوبيا الشعرية؛ فعندما تسقط كل الأقنعة عن الواقع المعيش، ويكشف حراسه عن لا قابلية التغير والتطور، لا يجد الشاعر الرومانطيقي سوى الخيال المبدع، أو الحلم فضاء للتنفيس والتخفيف، و«الرومانسية المحكوم عليها بأن تكون ظاهرة لـ «التنفيس»، هي سجينة لرؤية مثالية مرتكزة على سحر الكلمة، وهي حدث معزول ومغلق، يقع فوق ما هو عرضي. وبهذا المفهوم، فإن الرومانسية بإعراضها عن الاهتمامات المجتمعية لعصرنا، تتجه نحو «جذريتها»، أي نحو تبرير الأسطورة القديمة للأديب الرومانسي، تلك الأسطورة التي تجعل منه شخصا معاديا للجميع وغير مفهوم من الآخرين»[61].

ولعل سوء الفهم الذي عانى الشاعر الحديث بإجمال وبلاته هو ما حدا به نحو الصعود نحو الأعلى، بل إن هذا «الأعلى» استوى في بعض التجارب الشعرية الرائدة مُنعقد القول ورحم

الدلالة وحاضنة المعاني الجزئية والمجهرية، بل يذهب أنثروبولوجي في قامة إلياد Eliade إلى أن الأعلى مقولة متعذرة عن الإنسان بصفته إنسانا، بل إنها أعلق بناموس كائنات تخطت الطبيعة البشرية[62]، وربما يتوضح التخطيط الذهني العمودي أكثر ببحثنا في النموذج الأصلي النوراني، ذلك أن كل ارتقاء إنما مقاومة للإعتام ومعانقة للإشراق.

النموذج الأصلي النوراني

إن رمزية النور الحاضرة بقوة في النصوص الشعرية الرومانطيقية، وفي نصوص أبي ماضي تحديدا، من شأنها أن تفتح دائرة الشعري على الأسطوري والديني، وتفتح الأكوان على بعضها؛ فنقرأ فيها ضياء الفردوس ونورانية الملائكة في مقابل ما يتخبط فيه الإنسان من ظلمة حالكة. ولقد اقترن النور في الملفوظ الشعري عند صاحبنا بمقامات بعينها، منها مثلا مغادرة العمران البشري والالتحاق بالخلاء، ومقول الشاعر في قصيدة «في القفر» يؤكد رأينا[63]:

وَتَرَكْتُ الحِمَى وَسِرْتُ وَإِيا … هَا وَقَدْ ذَهَبَ الأَصِيلُ الرَوَابِي
نَهْتَدِي بِالضحَى فإن عَسْعَسَ الليْـ … ـلُ جَعَلْنَا الدلِيلَ ضَوْءَ الشهَابِ
وَقَضَيْنَا فِي الغَابِ وَقْتا جَمِيلا … فِي جِوَارِ الغُدْرَانِ وَالأَعْشَابِ
تَارَةً فِي مُلاَءَة مِنْ شُعَاع … تَارَةً فِي مُلاَءَة مِنْ ضَبَابِ
تَارَةً كَالنسِيمِ نَمْرَحُ فِي الوَا … دِي، وَطَوْرا كَالجَدْوَلِ المُنْسَابِ
فِي سُفُوحِ الهِضَابِ وَالظِل فِيهَا … وَمَعَ النورِ وَهْوَ فَوْقَ الهِضَابِ

فعلاوة على كون الشاعر قد وظف وجها بلاغيا بيانيا معهودا في البلاغة القديمة، يعتبر وسيلة لإخراج الشيء من الأغمض إلى الأوضح، وهو التشبيه المرسل المفصل قائما في البيت قبل الأخير من الشاهد الذي بين أيدينا، استدعى كذلك المجاز العقلي الذي يصل إليه القارئ منطقيا متى حدث عدول في العملية الإسنادية، فعمد منتج الخطاب إلى إسناد الفعل إلى غير فاعله الأصلي، ومثاله الأبين ما توافر عليه عجز البيت الأول (ذهب الأصيل الروابي). ولكن الصورة الشعرية هي نتاج تضافر مستويات بلاغية وأسلوبية مختلفة، بدليل أن السرد قد أدى دورا محوريا في إضفاء الحركية على الصورة الشعرية وجعلها تسيح على أبيات شعرية متعددة تجب قراءتها عموديا حتى نتمكن من البؤرة الدلالية الجامعة، والتي تبدو متشظية في بنيتها السطحية؛ إذ تتضح معالم السرد من خلال تواتر الأفعال «تركتُ»، و«سرتُ»، و«ذهبَ»، و«نهتدي»، و«جعلنا» و«نمرح». وكذلك تواتر الظروف المكانية «في الغاب»، «في جوار الغدران و الأعشاب»، و«في الوادي»، و«في سفوح الهضاب» و«فوق الهضاب»، ما يوحي بتسارع الحدث، وتحول الفاعل الحدثي في أمكنة

مختلفة من الأسفل إلى الأعلى «في الوادي» ثم «سفوح الهضاب» ثم «فوق الهضاب». هذه الصيرورة الحدثية، وقد وازتها نقلة مكانية، شهدت تطورا في «القيمة الضوئية» بدءا من «ذهب»، و«الضحى»، و«ضوء الشهاب»، و«ملاءة من شعاع» إلى «النور»، كأن حدث السير الذي سول للشاعر الانتقال من المدينة إلى أفق أرحب (القفر) قد كان سيرا نحو النور، وليس سيرا من أجل ذاته، ثم إن دلالة المشاركة أو المرافقة هي بدورها عرفت ارتقاء من مرافقة كائن طيني «سرت وإياها» إلى معاشرة عنصر من عناصر التكوين الأولى منه جُبلت الملائكة، و«مع النور»؛ فثمة حنين إلى الصفاء والنقاء تترجمه الصور الشعرية الكشفية أو الرؤياوية التي تنزع فيها الأشياء إلى التلاشي في البياض والنصاعة.

يعني هذا أن الخروج من ضيق المدينة قد خول للشاعر العودة إلى أصوله الفردوسية، حيث النور يغمر الكل، والوحدة كائنة، والكون متناغم. تتجاوب في هذا الكون، المثال «الغدران والأعشاب» مع «النسيم» و«الجدول المنساب» و«مع النور وهو فوق الهضاب». والخيال الذي يستطيع أن يستجمع عناصر الخلق الأربعة ويصهرها حتى لا تناقض بين الاتجاهات، هو نفسه الذي يجيش حواس الإنسان المختلفة حتى يغوص في هذا العالم البديل الذي فيه تستعيد الأشياء عهدها، وتتنامى المعرفة مثلما تنامى الشاعر وهو يخوض معركة المسير هبوطا وصعودا، امتدادا وارتقاء.

ثم إن النور قد ارتبط عند أبي ماضي بدعوته إلى التفاؤل، وحب الحياة، وبرهنة على ذلك نسوق هذا المثال الشعري من قصيدة «كم تشتكي»(64):

كَمْ تَشْتَكِي، وَتَقُولُ: إنك مُعْدِمُ	وَالأَرْضُ مِلْكُكَ وَالسمَاء والأَنْجُمُ
وَلَكَ الحُقُولُ وَزَهْرُهَا وأَرِيجُهَا	وَنَسِيمُهَا وَالبُلْبُلُ المُتَرَنِّمُ
وَالمَاءُ حَوْلَكَ فِضةٌ رَقْرَاقَةٌ	وَالشمْسُ فَوْقَكَ عَسْجَدٌ يتَضَرمُ
وَالنورُ يَبْنِي فِي السفُوحِ وَفِي الذرَا	دُورا مُزَخْرَفَة، وَحِينا يَهْدِمُ
فَكَأَنهُ الفَنانُ يَعْرِضُ عَابثا	آيَاتِه، قُدامَ مَنْ يَتَعَلمُ
وَكَأَنهُ لِصَفَائِهِ وَسَنائِهِ	بَحْرٌ تَعُومُ بِهِ الطيورُ الحُوم

إن الصورة الشعرية في هذا المقطع ليست رشحا عن مقولة النظام، بل هي وليدة ضرب من «العبث» ينتظمه خيط رفيع ربما تطلب كد الخاطر لبلوغه؛ فالمعنى الشعري الذي تروم العلامات بلورته هو معنى الانسجام والتجاوب بين موجودات العالم، فيما نهضت على أساس من التضاد يؤديه الطباق. ويمكننا أن نستخرج دلائله في جدولين متقابلين:

الأرض	السماء والأنجم
الماء	الشمس
حولك	فوقك
فضة	عسجد
يبني	يهدم
في السفوح	في الذرا
الفنان	من يتعلم
تعوم	الحُوّم

فالقصيدة الرومانطيقية مهمومة بإذابة المتنافرات، وإزالة التناقضات من العالم، لذلك لا تتبين القراءة الناعسة إلا كونا تتنازعه الشروخ، فضلا على أنها لا تصل إلى النظام الخفي الذي منه حُبكت الصورة الشعرية، وفيه وقع إنشاء الكون على نحو أفضل. في هذا المضمار، لجأ التخييل إلى ضرب من «التداعي النفسي»[65] على أساسه انصرم حبل الملفوظ، وتكاثرت الطباقات متناسلة من تضاد رئيس بين السماء والأرض ليشمل متعلقات كل منهما، وزالت الفروقات بينهما ليكون الصفاء والسناء. وليكون الأمر على ما ذكرنا، يجب أن يسكن النورُ قلب الإنسان وينعكس على رؤيته للموجودات والأشياء، حتى يكون إلقاء النظرة ضربا من التفهم ونمطا من الإدراك، فـ «الملاحة ملك من يتفهم»[66]. وتواترت الوحدات المعجمية المؤدية لدلالة النور، وهي «الأنجم»، و«فضة رقراقة»، و«عسجد يتضرم»، و«النور» و«صفائه وسنائه»؛ إذ إن النور الذي يلمع في السماء مجلبة للأنوار التي تملأ صومعة الشاعر، ومنها يكتسح البياض كل العالم كما يصبو إليه العارف الروحاني مما يوحد بين النور والكمال الروحي. «والذهب سلاح من نور»، ولونه هو الترميز الرئيس للمعرفة عند الخيميائيين. وتوجد فصوص الذهب في «إكسير الخلود»[67]؛ ليحل الصفاء الكلي بوصفه نمطا من الروحانية المتسامية.

وقد شغل الشاعر، إضافة إلى ما تقدم، نمطا معقدا من التشبيه هو التشبيه التمثيلي الذي لا يكون إلا منتزعا من متعدد، وامتد على الأبيات الثلاثة الأخيرة من الشاهد الذي اقتطعنا، فشبه النور مرة بالفنان، وأخرى بالبحر، ولكن ليس على سبيل البساطة والإفراد، بل على سبيل التركيب والتعقيد؛ ما يُنشئ في المتلقي الرغبة في التفكيك والتأويل، ويجعل القراءة بمنزلة الحفر المتواصل القائم على ربط البنى الجزئية بدائرة أوسع هي المقطع أو القصيدة في مجملها؛ فقد اهتم الجرجاني خاصة بالنحو والدلالة جميعا، وأرسى بصريح القول «تلازما طرديا بين طول التشبيه وتعقد تركيبه وبين ثراء الصورة...»[68].

ونفهم من دعوة أبي ماضي أن العين السليمة التي يمتلكها الفنان هي الطريق إلى إنارة العالم، ورؤية الأشياء بكيفية مناوئة للرؤى المكرسة، التي لا تتخطى المظهر إلى المخبر، ولا تنفذ إلى العمق حيث حقيقة الجمال وسره.

واستثمر الشاعر في بعض المواطن التشبيه البليغ الذي استبقى طرفي التشبيه فقط، وهما المشبه والمشبه به، فيما تنازل عن الأداة ووجه الشبه، ولذلك ثمنه بعضهم (السكاكي) عاليا، واعتبره « أقوى الكل»، وفي المقابل اعتبر التشبيه الذي تتوافر فيه كل الأركان «لا قوة له»، وهو ترتيب تفاضلي فيه جدل ونقاش، وعليه احترازات(69)، ومن أمثلة استعمالاته نذكر:

الأمثلة الشعرية		عنوان القصيدة	الصفحة
وَيَغْدُو النورُ جِلْبَابَكَ	فِي الغَابِ وَجِلْبَابِي.	تعالي	573
كُنْ شُعَاعا يَبِينُ فِيهِ وَلأَعِشْ فِي الشعَاعِ بِضْعَ ثَوَانِ	كِيَانِي لاَ ظَلاَمَا وَلاَ رُغَـامْ فَهْيَ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ عَامْ	المدخل	670
أَنْتَ المَلِيكُ لَهُ الضيَاءُ مَقَاصِرُ	وَتَعِيشُ عَيْشَ الناسِكِ المُتَزَهِدِ	الفيلسوف المجنح	684
هَلْ تَشْتَهِي أَنْ تَكُونَ نَجْما؟............................... هَلْ تَشْتَهِي أَنْ تَكُونَ طَيْرًا؟...............................		الشاعر في السماء	754

فمن التقاطع والتقارب بين مراتب الموجودات، على أساس المشابهة والمماثلة إلى التطابق الكلي وتداعي الحدود بين مراتب الوجود ما يدعو المتلقي/ القارئ إلى مزيد من إنعام النظر وتدبر سر الجمالية. ولقد توافرت هذه الصورة الشعرية على جدول التجريدات (النور، والشعاع، والضياء)، وجدول المحسوسات (جلباب، والإنسان، والمقاصر)، مثلما عملت على التوحيد بين مجموعة من الأضداد، بين الشاعر (كائن ترابي)، والنجم (أمارة الألوهية والتعالي)، وبين الثقل (الإنسان)، والخفة (الطير). وفي مناسبتين وُظِّف الأمر، من خلال فعل دال على الكينونة (كن)، وفعل في صيغة الأمر (لأعِشْ)، حيث التأسيس بالكلمة الحية التي تأبى الفراغ.

ويتناسب حبك الصورة بقاموس النور والوميض والإشراق مع الرحيل إلى عالم السماء والرجعة إلى الأصول الفردوسية، مثلما ينسجم مع تكوين اليوتوبيا الشعرية والإقامة في المثال، والقفز على الهوة والظلمة. والجلي أن المحاولات الرومانطيقية الهاجسة بالانتصار على الفوضى والتشويش

وتأسيس العالم الحقيقي تجد تعبيراتها في صورة النور «فهي رمز موفق للتنور الروحي، والرؤى العلوية والخيال أو المثل الأعلى الذي ينشده الشاعر»[70].

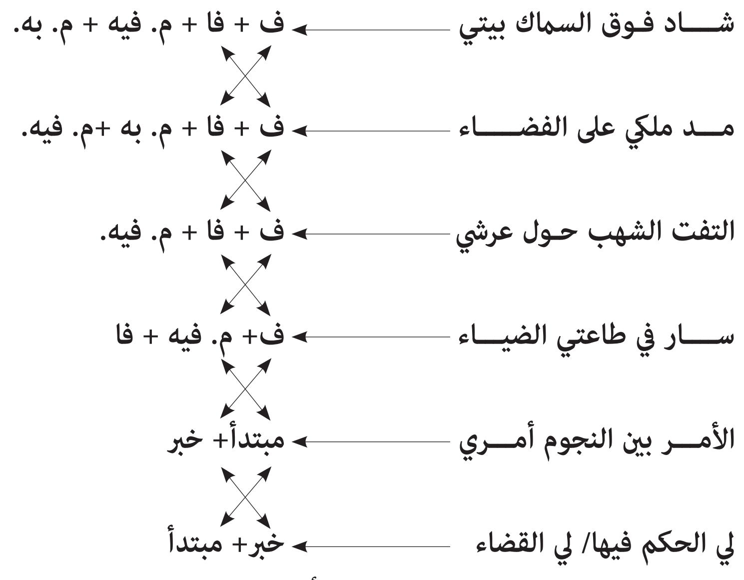
وبناء على ذلك سيجري التواشج والتوالج بين معاني النبوة الشعرية ومعاني النبوة الأسطورية، بل يتسلل الأسطوري خفية وخلسة إلى بنية الدال الشعري، ويقف القارئ على أثر الأبولوني موشوما في المنجز الإبداعي لإيليا أبي ماضي، فـ «أبولون هو ذلك الإله الشمسي الذي تصفه الميثولوجيا الإغريقية بـ «اللماع» و«إله الفجر» و«صاحب الشعر الذهبي»؛ فهو إله الصيف والنور الروحي، وإله الجمال الذي يمسك بيده «ثالوث الجمال الشعري». يتنبأ بالمستقبل ويبعث حركة الفصول، ويلهم الشعراء والموسيقيين بشكل خاص»[71].

وفي هذه الحال يجدر الحديث عن وظيفة للشاعر، وهي إزالة الظلمة والخلاص من الهوة (l'abime). ولقد مثلت رمزية النور مكونا رئيسا من مكونات الأناجيل وعنصر غنى، يضيق المقام عن تتبع دلالاته المختلفة، ويكفي قول المسيح: «أنا نور العالم، من يتبعني فلا يتخبط في الظلام بل يكون له نور الحياة»[72]. وسيسهم العمق الأبولوني - وقد امتصته الكتابة الشعرية - في إرساء الكتابة العمودية (verticale écriture une)، من خلال الصعود إلى أصول النور المقدس، والإقامة في الفضاء، والحلول بالسماء، ولنا في قصيدة «الشاعر في السماء» دليل قاطع على ذلك الضرب من الجدل الصاعد، حيث يحمل الصعود دلالات الارتقاء في مقامات العرفان، وملاقاة السر الأعظم، والامتلاء بنار المعرفة. بل لا نخال الشاعر إلا رديفا للأنبياء الذين اكتشفوا الحقيقة على المرتفعات، ثم كان نزولهم قصد نقل التعاليم وتفسير الوحي الإلهي للبشرية، ولقد تخيل أبو ماضي نفسه مقيما في ملكوت سماوي قائلا[73]:

وَشَادَ فَوْقَ السمَاكِ بَيْتِـــــــي	**وَمَـد مُلْـكِي عَـلَى الفَضَـــاءْ**
فَالتَفـتِ الشـهْبُ حَـوْلَ عَرْشِي	**وَسَـارَ فِي طَاعَتِـي الضيَـاءْ**
وَصِرْتُ لاَ يَـــنْطَوِي صَبَـاحٌ	**إلا بِأَمْـــرِي وَلاَ مَـــــسَاءْ**
وَلاَ تَـــسُوقُ الغُـــيُومَ رِيحٌ	**إلا وَلِي فَـــــوْقَهَا لِـــــوَاءْ**
فَالأَمْرُ بَـيْنَ النجُـومِ أَمْـــرِي	**لِي الحُكْـمُ فِيهَـا وَلِي القَضَـاءْ**

فوظف الشاعر في البيت الأول المجاز اللغوي؛ إذ حضرت قرائن نصية تمنع من إيراد المعاني الأصلية للمفردات «بيت» و«ملك» فكف «البيت» عن كونه فضاء مكانيا ليصبح إحالة على رفعة المنزلة، والسمو. أما «الملك» فليس من النفوذ السياسي، أو الجاه والسلطان المتأتيين من سلطة المال، بل هو عرش القداسة. كما أن الفعليْن «شاد» و«مد» قد وقع إفراغهما من المعنى العرفي

المرتبط بالحدث الإنساني، لتصبح لهما دلالة النعمة الإلهية والمنحة والهبة. ولقد تدخلت البنى النحوية تقديما وتأخيرا، وتقليبا للمواقع في إنتاج الدلالة من ذلك:



فإذا حيدنا إكراهات العروض، نستطيع أن نذهب إلى كون إبدال المواقع مع الحفاظ على الوظائف النحوية ذاتها يعطي حركية للصورة الشعرية، كما يغير مواطن التبئير في كل مرة، وبالتبعية تصبح القراءة ضربا من المناسبة بالمفهوم الرياضي تحاكي المناسبة التي أرساها المبدع صلب عمله الفني.

ولقد اقتضت الكتابة العمودية من أبي ماضي أن يستعير مكونات العالم العلوي، ومنها يبتني عالمه الخاص، وهي: «السماك»، و«الفضاء»، و«الشهب»، و«الضياء»، و«الغيوم»، و«النجوم». هذا علاوة على التصرف في الظروف المكانية وحروف الجر التي تفيد الاستعلاء: فوق السماك، على الفضاء، فوقها، في مقابل حروف جر أخرى أدت في هذا السياق معاني التسخير والخضوع: في طاعتي، بأمري، الحكم فيها. وربما ينشد تواتر حروف الجر والظروف إلى سياق سردي فيه حكاية للأفعال: شاد، مد، التفت، سار، لا تسوق؛ إذ ينجلي السرد في التتابع الحدثي، وقد تعالق في بنيته البيت الثاني بلاحقه سببيا (فاء السببية)، وهذا بما يليه تطورا وتحولا (صرتُ)، لنصل إلى المآل الحدثي[74]، أو نتيجة الأحداث في البيت الأخير (فالأمر...). ما يجعل تحصيل الصورة الشعرية من خلال البيت الواحد أمرا مستحيلا، بل لا بد من سيرورة قرائية تجمع بين سلسلة من الأبيات، وتفيد من دلالة كل بيت في انشباكه بالسابق واللاحق، ما يقوي من الوحدة العضوية متحققة في

عالم الطبيعة الذي منه قطوف الشعر، وحاضرة في الكون الشعري فيكف التفكك والتشظي الذي وسم الشعرية القديمة.

وما نستخلصه من دلالات مناطة بصورة الشاعر في السماء، هو أن الإبداع عبقرية وخيال مجنح يكسر الحدود بين العوالم، بل يتنقل بينها باستمرار ولا يقر له قرار. والوجود في السماء هو وجود من أجل المعرفة، بل إن العارف هو من يقيم على الأرض جسدا وينفذ إلى السماء روحا؛ إذ إن الرؤيا الشعرية في معنى من معانيها تبشر بعالم آخر وتُحدث عنه، وتمتلك ناصيته. ولذلك طل علينا الشاعر في تضاعيف نصه في صورة النبي سليمان، وقد عرف منطق الطير، وروض الوحش، وبسط يده على قوى الطبيعة وما بعد الطبيعة. وقد جاء على لسان نيتشه «طالما شعرت بأن النجوم «تعلوك»، فأنت لاتزال تفتقر إلى نظرة العارف»[75]. ولم يشأ أبو ماضي منزلا سوى بين النجوم وقد نادمته، وتقاسمت معه لحظة النشوة بخمرة المعنى.

في الاتجاه ذاته، نُسجت بعض الصور الشعرية أيضا بسجل نوراني، إحالة على معنى الحياة، فالنور يرمز إلى الحياة على نقيض الظلمة التي ترمز إلى الموت والجحيم، وفي هذا المضمار نورد المثال الآتي من قصيدة «الفيلسوف المجنح» [76]:

كَمْ زَهْرَة فِي السفْحِ خَادِرَةِ المُنَى ... سَكَنَتْ عَلَى يَأَس سُكُونَ الجَلْمَدِ
غَنيتَهَا فَاستَيْقَظَتْ وَتَرَنحَتْ ... وَتَأَلقَتْ كَالكَوْكَبِ المُتوقدِ

البيت الأول: مكونات التشبيه فيه،

مشبه + أداة التشبيه + مشبه به + وجه الشبه } تشبيه مؤكد + مفصل
زهرة خادرة ← Ø ← الجلمد ← السكون

البيت الثاني: مكونات التشبيه فيه،

مشبه + أداة التشبيه + مشبه به + وجه الشبه } تشبيه مرسل + مفصل
زهرة مستيقظة + الكاف + الكوكب المتوقد + التألق

لقد تحركت الصورة البيانية في إطار النسق البلاغي، ولم تحدث فيه إرباكا، ولم تُرسِ الغرابة في المعنى، ما من شأنه أن يكسب النص الغموض وينسبه إلى الحداثة الشعرية ممارسة، وإجراء للدال الشعري. وعلى الرغم من أن المثال الثاني قد توافرت فيه كل الشروط النظرية المطلوبة في التشبيه فإنه أدخل في الأصالة. فالنشيد (غنيتها) مثل باعثا على تفتح الموجودات الأرضية (زهرة)، لتخرج

من الكمون والتحجب، وتتماهى مع النور الكوني تساميا (الكوكب). إنه يقرب بين المتناقضات (الأرض والسماء) بحثا عن إنجيل نقرأ فيه سفر التناغم، ويحض صاحب النشيد على الاتجاه نحو الحياة الحق (النور)، ذلك أن الإنسان باحثا عن النور ومصادر العرفان والسحر كالنبتة التي يراها عالم الطبيعة «تتجه نحو النور»(77).

وفي مجادلة السلطان يقول الشاعر (78):

أَيَحُوكُ مِثْلَ العَـنْكَبُوتِ بُيُوتَـــهُ ... حَـوْكا؟ وَيَبْنِـي كَالنسُـورِ وُكُورَا

هَـلْ يَمْـلأُ الأَغْـوَارَ تَـبْرا كَالضحَـى ... وَيَـرُد كَالغَيْـثِ المَـوَاتَ نَضِـيرَا

أَيَلُـف كَاللّيْـــــلِ الأَبَاطِـحَ وَالربَا ... وَالمَنْـزِلَ المَعْمُـورَ وَالمَهْجُـورَا

وفي إمكاننا أن نجدول الصور التشبيهية كما يلي:

المثال	المشبه	أداة التشبيه	المشبه به	وجه الشبه
1	السلطان (ضمير مقدر)	كاف	العنكبوت	الحياكة
2	السلطان (ضمير مقدر)	كاف	النسور	بناء الوكر
3	السلطان (ضمير مقدر)	كاف	الضحى	ملء الأغوار بالتبر
4	السلطان (ضمير مقدر)	كاف	الغيث	البعث والحياة
5	//	كاف	الليل	يلف كل شيء بظلمته

وما تكشف عنه هذه الأمثلة أن الشاعر لم يسعَ إلى إرباك نظام الصورة، أو تعطيل الدلالة، ولم يبطئ نسيب القراءة، لأنه ظل مستجيبا لثقافة استهلاك الخطابات الرائجة، وهي التي تطلب مرونة ويسرا في تفكيك الكلام واستيعابه. أما الملاحظة الثانية فتتعلق بمردودية السؤال الإنكاري الذي اخترق الأبيات الشعرية؛ إذ من خلال إجرائه تتقوض منزلة السلطان، ليضحى الشاعر - مناورا - معددا خصال الشاعر المبدع، فكأننا نراوح بين السطح والعمق، بين المظهر والمخبر. ولقد تعددت وجوه المشبه به، بدءا من «العنكبوت» في هشاشة بيته، ثم النسر باسطا سلطانه على الأمداء الفضائية، ساكنا القمم، لتقع المراوحة بعدئذ بين الضحى وهو يسربل الأشياء بالبياض، والغيم معتما على الرؤية، والليل وهو يعمي الحواس ويحبس الأنفاس ليشتغل نور القلب، وتثرثر أعماق الشاعر الفنان. والجامع بين هذه الصور الشعرية هو الجمع بين الأبعاد من أجل بناء معنى جامع لا نصل إليه إلا حفرا في عمق الملفوظات وتجاوز المعنى الحرفي نحو المعاني المؤولة. فالعنكبوت حائكا كونه الخاص به من غدده هو الشاعر - النبي وقد عكف على «نسج قلعته

الأثرية من باطنه»[79]، والنسر محلقا في الأجواء، بانيا عشه في السماء، مناكفا الرغام، هو كذلك الشاعر وقد فتح أجنحة الخيال والرؤيا، ونشد غذاء روحيا يحقق امتلاءه، ولا يجده إلا عروجا، وصعودا إلى الأصول. ومن ناحية أخرى يميل العالم الذي ينشده أبو ماضي إلى البياض رمز الصفاء والنقاء من الدنس «ما يؤكد لنا رمز البياض الاستعلائي (كمال، قدسية)»[80]، بل يحاكي المعدن النفيس (التبر) الذي لا يوشح الوجود العيني، بل ينفذ إلى الأغوار «ولأن الذهب يمثل نور الطهر الإلهي نجد يسوع المسيح يحمل حزاما من ذهب، في حين تلبس مريم العذراء ثوبا من الذهب الخالص...»[81]، والأغوار إنما هي عمق الإنسان وقد انقذف فيه نور المعرفة، ونار الوحي، وقد ذكرتنا بالجدل الصاعد والنازل في أمثولة الكهف عند أفلاطون. وليس الغيث نازلا من السماء لإخراج الأشياء من السديمية وبعث الموجودات من العتمة إلا نسيبا لوحي الأنبياء وإلهام الشعراء الذي إذ يتوطن الأرض حتى تعم الحقيقة فتخرج الشعوب من عدميتها وجهلها إلى الحياة «فكلما سما الإنسان إلى الأعالي، إلى مطالع النور، تذهب أصوله غائرة في أعماق الأرض، في الظلمات والمهاوي»[82]. وصفوة القول إن منزلة الشاعر في الحقيقة منازل متعددة و متكاملة، فله من خصال العنكبوت عمق الباطن وطاقاته الحية، ومن النسر/ الطير الشوق إلى الأعلى، والحنين إلى وطن أسمى، ومن النار والنور والضياء قلب هو السراج والشعاع، ومن الماء النازل غيثا الكلمات الحية التي تؤسس للأنطولوجي، بل إن الشعراء هم ملح الأرض، ثم إن الشاعر هو الليل صفاء سريرة، في صمت كلماته تنطق ملكاته.

خلاصة القول، لقد مكننا المبحث الأنثروبولوجي الرمزي من طرق باب من أبواب الشعر لا نحسبه مطروقا في حد علمنا، أو هو في حاجة إلى مزيد من النظر والكد والتعميق. وبلغنا بفضله نتيجة مؤداها أن اللغة لا تقف عند مهمة التواصل، بل تنهض بوظيفة التسمية وخلع المعنى على العالم والموجودات والأشياء، وهي من هذا المقام تهب الإنسان الإقامة الشعرية والسكن البهي، لذا اعتُبرت في نظر البعض أخطر الملكات على الإطلاق. هذه الإقامة المتصدعة على الأرض دفعت بعض الشعراء نحو البحث عن بدائل في الأعلى والأسمى، ومن ذلك المطلب الملحاح تولدت استعارات نموذجية مدار الاهتمام فيها على الاتجاه العمودي، الأمر الذي يسوغ للباحث الحديث عن كتابة عمودية أبولونية في محرقها تلتقي رموز الجناح والمصعد والسهم والنور.

هذه الكتابة تحضر بقوة في أدبنا العربي، وتعبر عن جملة من التطلعات، وهي بلا شك في حاجة إلى استئناف القول تجويدا وتعديلا وتطويرا.

الهوامش

1 الرومانطيقي نسبة إلى الرومانطيقية أو الرومانسية، وهي في الأدب ضد المدرسة الكلاسيكية، أما في الفلسفة فهي ضد النزعة العقلانية، لمزيد من التوسع، انظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، بيروت - لبنان، 1982، ص628 و629.

2 نقصد باليوتوبيا «الطوباوية» (Utopie) وهي «لفظ معرب أصله (أوطوبيا) أو (يوطوبيا)، وهو مؤلف من لفظين يونانيين: طوبوس (Topos)، ومعناه المكان، وأو (Ou) ومعناه ليس، فمعنى «اليوطوبيا» إذن ما ليس في مكان، وهو الخيالي أو المثالي» (جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص24.

3 نحن نميز بين الرؤية المناطة بجارحة العين والرؤيا الموصولة بالروح والحلم ومشكاة القلب، لمزيد من التوسع راجع: محرز راشدي، «في جينالوجيا الدال الشعري الرومانطيقي»، مجلة فصول، العدد 97، خريف 2016، ص202 وما يليها.

4 الأنثروبولوجيا أو علم الإناسة (Anthropologie) هي: «درس المركب الإنساني في نطاق وحدته (مقابل التفريق الجذري بين ما ينتسب إلى النفس وما ينتمي إلى الجسد، في الديكارتية)»، لمزيد النظر، راجع: أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، مجلد 1، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط2، 2001، ص74.

5 النموذج الأصلي (Archétype)، ويسمى أيضا النموذج الأول «وهو عند أفلاطون المثال الأصلي الذي تصير له الأشياء أشباحا وصورا، وهذا المفهوم صاغه يونج (1875 - 1961) المحلل النفسي السويسري الألماني، ليشير إلى عدد من الأنماط الأصلية ذات التمثيل الرمزي والتي تحتوي في اللاشعور الجمعي (...) على بنى ذهنية فطرية متميزة بالخيال البشري»، انظر: معجم النقد الأدبي، ترجمة وتحرير: كامل عويد العامري، دار المأمون للترجمة والنشر، بغداد 2013، ص36.

6 Gilbert durand, Les structures anthropologiques de l’imaginaire (Introduction à l’archétypologie générale), 12e édition, Dunod, 2016, p. 40.

7 Ibid, p. 40.

8 Ibid., p. 43.

9 منصور قيسومة، مقاربات مفهومية في الأدب العربي الحديث (ثنائية التناقض والانسجام)، تونس، دار سحر للنشر، 1994، ص44 و45.

10 Voir : Gilbert durant, les structures anthropologiques de l’imaginaire, p. 121.

11 Ibid., p. 123.

12 Gilbert Durand dit :«Enfin la poésie hérite de ce «complexe de Jacob»». Voir : Les les structures anthropologiques de l’imaginaire, p. 123.

13 النزعة الوضعية Positivisme: «مذهب (أوجست كونت) الذي يرى أن الفكر البشري لا يستطيع أن يكشف عن طبائع الأشياء، ولا عن أسبابها القصوى وغاياتها النهائية، وإن كان يستطيع أن يدرك ظواهرها ويكشف عن علاقاتها وقوانينها» (جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص578).

14 فؤاد القرقوري، أهم مظاهر الرومانطيقية في الأدب العربي الحديث وأهم المؤثرات الأجنبية فيها، تونس، الدار العربية للكتاب، 1988، ص141.

15 خالدة سعيد، حركية الإبداع، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، 1986، ص29.

16 إيليا أبو ماضي، الأعمال الشعرية الكاملة، جمع الشعر وقدم له: د. عبدالكريم الأشتر، ط1، الكويت، مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، 2008، الجداول، ص587 و588.

17 Voir : André Neher, L'essence du prophétisme, France, Calmann-Lévy, 1972 et 1983.p p. 167-168.

18 "La forêt est centre d'intimité comme peut l'être la maison, la grotte ou la cathédrale. Le paysage clos de la sylve est constitutif du lieu sacré". Gilbert Durand, Les structures anthropologiques de l'imaginaire, p. 258.

19 لقد استخدم جورج جيسدورف العبارتين في سياق مخالف قائلا: "Une même co-naissance se réalise par la voie centrifuge comme par la voie centripète". V. Georges Gusdorf, Le romantisme II, L'homme et la nature, I L'homme romantique, Paris III, éd. Payot et rivages, 1993, p. 116.

20 أحمد ديب شعبو «النور والإشراق في الأسطورة، في الرمز والمجتمع»، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 42 (نوفمبر/ ديسمبر 1986)، ص47.

21 L'oiseau est un messager bénéfique G. Durand, les structures anthropologiques de l'imaginaire, p. 72.

ويلح دوران على كون الجناح هو الصفة الملازمة للتجنيح والطيران لا الطائر في حد ذاته، فيقول:

L'aile est l'attribut de voler, non l'oiseau ou l'insecte Ibid., p. 127.

22 Toute frondaison est l'invitation à l'envol. Ibid., p. 365.

23 Paul Van Tieghem, Le romantisme dans la littérature européenne, éd. Albin Michel, 1949, p. 355.

24 «لمذهب وحدة الوجود عدة صور جديدة كوحدة الوجود الإسبينوزية التي تقرر أن الله وحده هو الموجود الحق، ووحدة الوجود المثالية (هيجل) التي تقرر أن الله هو الروح الكلي الكامن في الأرواح الجزئية، ووحدة الوجود الطبيعية» (جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص569.

25 Paul Van Tieghem, Le romantisme dans la littérature européenne, p. 259.

26 إيليا أبو ماضي، الأعمال الشعرية الكاملة، الخمائل، ص752.

27 المصدر نفسه، ص782 و783.

28 Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, Dictionnaire des symboles, Paris, éd. Robert Laffont, S.A. et éd. Jupiter, 1982, Fleur, p. 447.

29 Albert Beguin, L'âme romantique et le rêve, Genève, Slatkine Reprints,1993. Livre III, p. 206.

30 فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ت: فليكس فارس، بيروت - لبنان، دار القلم، د. ت. ص66.

31 من معاني الركض الطيران، فقد جاء في المادة المعجمية «وَرَكَضَ الطائِرُ يَرْكُضُ رَكْضا: يُسْرِعُ فِي طَيَرَانِهِ، قال: كَأَن تَحْتِي بَازِيا رَكاضا»، ابن منظور الأفريقي المصري (أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم)، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ط1، 1997، ج3، مادة (رَكَضَ)، ص114.

32 J. Chevalier, A. Gheerbrand, Dict. des symboles, Danse, p. 337.

33 Ibid., Jeu, p. 538.

34 في هذا السياق نجد جيلبار دوران يتساءل بصيغة إنكارية فيقول: «باعتبار أن الإنسان حيوان عمودي، أليست الشجرة هي العمودي بامتياز؟».
(Comme l'homme est un animal vertical, l'arbre n'est – il pas le vertical par excellence). Voir : G. Durand, Les structures…p. 368.

35 فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ص223 و224.

36 Gilbert Durand, Les structures ahthropologiques de l'imaginaire, p. 127.

37 voir : J. Chevalier, A. Gheerbrand, Dict. des symboles, Papillon , p p. 727-729.

38 Ibid., Parfum, p. 732.

39 إيليا أبو ماضي، الأعمال الشعرية الكاملة، الخمائل، ص726 و727.

40 مصدر سابق، ص727.

41 عبدالسلام بنعبد العالي، ثقافة الأذن وثقافة العين، دار توبقال للنشر، ط1، 1994، ص7.

42 إيليا أبو ماضي، مصدر سابق، ص728.

43 إيليا أبو ماضي، مصدر سابق، الخمائل، ص726 - 729.

44 الأنطولوجي Ontlogique: «هو المنسوب إلى الأنطولوجيا، وهو المتعلق بحقيقة الوجود، لا بظواهر الوجود» (جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص560).

45 الإبيستمولوجي نسبة إلى الإبيستمولوجيا (Epistémologie)، وهي «لفظ مركب من لفظيْن: أحدهما إبيستما (Epistemé) وهو العلم، والآخر لوجوس (Logos) وهو النظرية أو الدراسة...» (جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص33).

46 الأسطقس Elément: «لفظ يوناني بمعنى الأصل ويرادفه العنصر، وجمعه أسطقسات، وهي عند القدماء العناصر الأربعة: الماء، والأرض، والهواء، والنار. سُميت أسطقسات لأنها أصول المركبات من المعادن والنباتات، والحيوانات» (جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص78).

47 الإخفائية أو الأسرارية Occultisme، مشتقة من «الخفي» Occulte «ويطلق الخفي على كل ما نجهل أسبابه، أو على كل كيفية لا يتمثلها العقل تمثلا واضحا لعجزه عن إرجاعها إلى غيرها. قال شوبنهاور: كل قوة طبيعية حقيقية فهي كيفية خفية (occulte Qualité) تعلل بالأسباب الإلهية لا بالأسباب الفلسفية» (جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص536).

48 الحس المشترك (commun Sens): «هو القوة التي ترتسم فيها صورة الجزئيات المحسوسة (تعريفات الجرجاني)... وهذا المعنى المأخوذ عن أرسطو يجعل الحس المشترك حسا مركزيا يجمع ما تؤديه إليه الحواس الظاهرة» (جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص 468 - 469).

49 Gilbert Durand, Les structures anthropologiques de l'imaginaire, p. 258.

50 خالدة سعيد، حركية الإبداع، ص94.

51 إيليا أبو ماضي، الأعمال الشعرية الكاملة، الجداول، ص555.

52 مصدر سابق، الخمائل، ص697.

53 J. Chevalier, A. Gheerbrand, Dict.des symboles, "Aveugle", p. 188.

54 فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ص49.

55 النشكونية هي نحت لغوي لنشأة الكون، و«علم نشأة الكون (Cosmogonie) هو العلم الذي يتضمن وصفا لأصل العالم، وتكوينه، ونشوئه، وهو في الغالب ذو طابع أسطوري» (جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص248).

56 إيليا أبو ماضي، الأعمال الشعرية الكاملة، الخمائل، ص697.

57 أحمد ديب شعبو «النور والإشراق في الأسطورة، في الرمز والمجتمع»، ص56.

58 المرجع نفسه، ص46.

59 نقلا عن: عبدالسلام بنعبد العالي، ثقافة الأذن وثقافة العين، ص9.

60 إيليا أبو ماضي، الأعمال الشعرية الكاملة، الجداول، ص600.

61 عبدالكبير الخطيبي، في الكتابة والتجربة، ت: محمد برادة، بغداد - بيروت، منشورات الجمل، 2009، ص98 و99.

62 «Le haut, écrit Eliade, est une catégorie inaccessible à l'homme comme tel, elle appartient de droit aux êtres surhumains».
Voir : Gilbert Durand, Les structures anthropologiques de l'imaginaire, p. 131.

63 إيليا أبو ماضي، الأعمال الشعرية الكاملة، الجداول، ص589.

64 مصدر سابق، الخمائل، ص814.

65 تداعي الأفكار (Association des idées): «يُطلق لفظ التداعي على تعاقب الظواهر النفسية، أو على حدوثها معا. تقول: تداعت الأحوال النفسية إذا دعا بعضها بعضا، أو إذا حدثت معا، وألفت مركبات واحدة» (جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص263).

66 إيليا أبو ماضي، الأعمال الشعرية الكاملة، الخمائل، ص815.

67 أحمد ديب شعبو «النور والإشراق في الأسطورة، في الرمز والمجتمع»، ص44.

68 هشام الريفي «دراسة التشبيه بين التركيب النحوي والدلالة عند البلاغيين العرب القدامى»، حوليات الجامعة التونسية، العدد 28، 1988، ص238.

69 المرجع نفسه، ص230 وما يليها.

70 روبرت جلنكر وجيرالد إنسكو، الرومانتيكية ما لها وما عليها، ت: د. أحمد حمدي محمود، مراجعة: أحمد خاكي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986، ص346.

71 أحمد ديب شعبو «النور والإشراق في الأسطورة، في الرمز والمجتمع»، ص46.

72 الكتاب المقدس، تم جمعه في جي. سي. سنتر، ط4، مصر الجديدة - القاهرة، 1992، إنجيل يوحنا: الأصحاح 8، الآية 12.

73 إيليا أبو ماضي، الأعمال الشعرية الكاملة، الخمائل، ص753.

74 لقد استفدنا من: فتحي النصري، السردي في الشعر العربي الحديث .. في شعرية القصيدة السردية، مسكيلياني للنشر والتوزيع، ط1، 2006، انظر بخصوص أنماط الخطاب التي يمكن أن تكون مادة للشعر، ص117 و118، وكذلك معايير القصة، ص118 وما بعدها.

75 فريدريك نيتشه، ما وراء الخير والشر، ت: جيزيلا فالور حجار، مراجعة: موسى وهبة، بيروت - لبنان، دار الفارابي ، ط1، 2003، ص103.

76 إيليا أبو ماضي، الأعمال الشعرية الكاملة، الخمائل، ص683.

77 أحمد ديب شعبو «النور والإشراق في الأسطورة، في الرمز والمجتمع»، ص42.

78 إيليا أبو ماضي، مصدر مذكور، الخمائل، ص674.

79 روبرت جلنكر وجيرالد إنسكو، الرومانتيكية ما لها وما عليها، ص264.

80 أحمد ديب شعبو «النور والإشراق في الأسطورة، في الرمز والمجتمع»، ص48.

81 المرجع نفسه، ص44.

82 فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ص66.

المصادر والمراجع

أ - المصادر

● **الكتاب المقدس،** تم جمعه في جي. سي. سنتر، ط4، مصر الجديدة - القاهرة، 1992.

● **إيليا أبو ماضي،** الأعمال الشعرية الكاملة، جمع الشعر وقدم له: د. عبدالكريم الأشتر، ط1، الكويت، مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، 2008، الجداول، ص587 و588.

ب - المراجع

1 - المراجع العربية والمعربة

● **ابن منظور الأفريقي المصري (أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم)،** لسان العرب، بيروت، دار صادر، ط1، 1997.

● **بنعبد العالي (عبدالسلام)،** ثقافة الأذن وثقافة العين، دار توبقال للنشر، ط1، 1994.

● **جلنكر (روبرت) وإنسكو (جيرالد)،** الرومانتيكية .. ما لها وما عليها، ت: د. أحمد حمدي محمود، مراجعة: أحمد خاكي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986.

● **الخطيبي (عبدالكبير)،** في الكتابة والتجربة، ت: محمد برادة، بغداد - بيروت، منشورات الجمل، 2009.

● **الريفي (هشام)** «دراسة التشبيه بين التركيب النحوي والدلالة عند البلاغيين العرب القدامى»، حوليات الجامعة التونسية، العدد 28، 1988.

● **سعيد (خالدة)،** حركية الإبداع، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، 1986.

● **شعبو (أحمد ديب)** «النور والإشراق في الأسطورة، في الرمز والمجتمع»، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 42 (نوفمبر/ ديسمبر 1986).

● **صليبا (جميل)،** المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، بيروت - لبنان، 1982.

- **عويد العامري (كامل)**، معجم النقد الأدبي، دار المأمون للترجمة والنشر، بغداد، 2013.
- **القرقوري (فؤاد)**، أهم مظاهر الرومانطيقية في الأدب العربي الحديث وأهم المؤثرات الأجنبية فيها، تونس، الدار العربية للكتاب، 1988.
- **قيسومة (منصور)**، مقاربات مفهومية في الأدب العربي الحديث (ثنائية التناقض والانسجام)، تونس، دار سحر للنشر، 1994.
- **لالاند (أندريه)**، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، المجلد 1، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط2، 2001.
- **النصري (فتحي)**، السردي في الشعر العربي الحديث .. في شعرية القصيدة السردية، مسكيلياني للنشر والتوزيع، ط1، 2006.
- **نيتشه (فريدريك)**، ما وراء الخير والشر، ت: حيزيلا فالور حجار، مراجعة: موسى وهبة، بيروت - لبنان، دار الفارابي، ط1، 2003.
- ــــــــــــــ هكذا تكلم زرادشت، ت: فليكس فارس، بيروت - لبنان، دار القلم، د. ت.

2 - المراجع الأجنبية

- **Beguin (Albert),** L'âme romantique et le rêve, Genève, Slatkine Reprints, 1993.
- **Chevalier (Jean) et Gheerbrant (Alain),** Dictionnaire des symboles, Paris, éd. Robert Laffont, S.A. et éd. Jupiter, 1982.
- **durand (Gilbert),** Les structures anthropologiques de l'imaginaire (Introduction à l'archétypologie générale), 12e édition, Dunod, 2016.
- **Gusdorf (Georges),** Le romantisme II, L'homme et la nature, I L'homme romantique, Paris III, éd. Payot et rivages, 1993.

- **Neher (André),** L’essence du prophétisme, France, Calmann-Lévy, 1972 et 1983.
- **Van Tieghem (Paul),** Le romantisme dans la littérature européenne, éd. Albin Michel, 1949.

الأغراض الشعرية في ديوان مسكين الدارمي
دراسة في البِنَى الفنية والقيم الجمالية والموضوعية

د. عبدالمنعم مجاور *

إذا كان لكل موضوع نافذة يطل منها الباحث ليستشرف آفاق بحثه، وإذا كانت لكل دراسة زاوية ينفذ منها الباحث لغرضه ومبتغاه - باعتبارهما محفزين مغريين لولوج عالم الدراسة والتنقيب فيها - فإن لهذه الدراسة – على رغم تحدياتها - أكثر من محفز يدعو الباحث إلى تجشم مصاعب التنقيب فيها على صعيد جوانب مختلفة، وزوايا متعددة؛ وذلك لتعدد تلك الزوايا المشجعة، وكثرة تلك الجوانب المحفزة على طَرْق أبوابها وولوج عالمها؛ فهي - في أحد جوانبها - دراسة تختص بالشعر العربي القديم بما له من سطوة تأثير، وتعدد وجهات نظر، وهي - في جانبها الثاني - تقع في إطار منطقة زمنية ثرية، وعصر تاريخي أدبي يحمل من القيمة والأثر والدلالة ما يهوّن على صاحبه ما يلاقي من متاعب أو مصاعب؛ لأن للشعر فيه تنوعا في الاتجاهات، وتعددا في القيم، واختلافا في الأيديولوجيات وزوايا الطرح والمعالجة؛ أقصد العصر الأموي. ويزداد الأمر إغراء عندما تتعلق الدراسة بشاعر له في الشعر عراقة؛ فهو سيّد من سادات تميم، تلك القبيلة التي طالما لهج بذكرها لسانه مفتخرا ومعتزا حينا، ومدافعا ومنافحا حينا آخر، وكلها محفزات لمواصلة المسير.

* دكتوراه في الأدب العربي - جمهورية مصر العربية.

وما تجب الإشارة إليه - بَدْأةُ ذي بدء - أن شعر مسكين الدارمي قد حظي باهتمام كبير من علماء اللغة والرواية كابن الكلبي، وأبي عمرو الشيباني، وابن سلام الجمحي وغيرهم[1] وهو ما يؤكد مكانته وجودة شعره التي صرّح بها مؤرخو الأدب القدامى؛ فأبو الفرج الأصفهاني يصفه قائلا: «شاعر شريف من سادات قومه»[2]، ويتحدث عنه ياقوت الحموي قائلا: «كان مسكين شاعرا مجيدا، وسيدا شريفا»[3]، ولهج صاحب «مسالك الإبصار» بشيء من ذلك، فقال: «هو رجل جارَى الجياد فسبقها، وبارَى الصِّعاد فطال مغرقها، ووطئ البدر منسمَه، والثُّريا بقدمه، ونفض حافرُ جواده الهلال، ونهض جناحُ إمداده فمدَّ الظلال، وكان يُدعى مسكينا وهو الفتى الغني سراه، والمليء بِمَددٍ مَدَّ دونه الليلُ فما واراه»[4]، لهذه الأسباب وغيرها اخترت شعره موضوعا لهذه الدراسة فوجدت - بعد قراءة متأنية - من جدة موضوعاته، وتعدد اتجاهاته، وتنوع قيمه الموضوعية والجمالية إضافة إلى خصوصية البِنَى الفنية في شعره ما دفعني لإماطة اللثام عن هذه الجماليات، والكشف عن أبعاد تلك البِنى والقيم، وعن جوانب الجدة والتفرد في تناولها.

ويمكنني إجمال أسباب اختيار هذا العنوان، والأهداف التي تسعى الدراسة إلى تحقيقها في النقاط الآتية:

أولا: تفرد تجربة الشاعر الفنية، وتعدد روافد شعره، وتوزعه بين قديم عصره وجديده مما أكسبه أبعادا فنية، وقيما موضوعية أعطت تجربته الشعرية خصوصية تستحق الوقوف عندها بالدرس والتحليل.

ثانيا: الوقوف على القيم الجمالية والفنية في شعر مسكين الدارمي، والكشف عن بنية قصائده؛ من حيث مقدماتها ومطالعها، وخواتيمها، وكذلك الوقوف عند القيم الموضوعية بغية الكشف عن مظاهر تحقق الوحدة العضوية، ووسائل وآليات تحققها من عدمها؛ وهل وظَّف الشاعر تقنيات خاصة لتحقيق تلك الوحدة أم أن شعره خلا منها على وجه الإطلاق؟ وذلك لإظهار قيمة شعرنا القديم لإعادة قراءته بعين محايدة وبيان أن الأحكام الجاهزة بخلو الشعر القديم برمته من الوحدة العضوية أمرٌ قد ينفيه واقع القرب ذلك الشعر، والتعاطي معه، والتأني في تحليله وقراءته.

ثالثا: إن شعر مسكين الدارمي جمع بين الأغراض التقليدية، والموضوعات الجديدة، فهل طوّر فيها الشاعر أو أضاف إليها، أم أنه اكتفى بأن يكون ظلا باهتا لسابقيه أو معاصريه؟ وهل كانت لتجربته تفرد وخصوصية أم أنها كانت محض تكرار وتقليد؟ وهل في شعره ما يشير إلى مراعاته أبعاد النفس الإنسانية أم كان مسخا لتجارب سابقيه؟ وهل كان للشاعر وشعره دورٌ في موضوع النقائض والمفاخرات التي شاعت في عصره، أم أنه انعزل عن ذلك التطور والتجديد؟ وإذا كان

للنقائض والمفاخرات تمثيل في شعره فهل جارى معاصريه في ذلك أم كان له فيها مذهب خاص، وتفرد في المعالجة والتناول؟

رابعا: أثر البيئة المكانية وتنوعها، وتغيرات العصر المتسارعة، وحراك المجتمع وتنوع مشاربه ومذاهبه أعطى شعر مسكين وتجربته الشعرية تفرّدا استحق بها العناية والدرس، وتسليط الضوء عليه، خصوصا أنه كان له موقف سياسي مخالف لكثير من أهل العراق الذين نشأ بينهم، وقد كان لذلك أثره في اتجاهات شعره السياسي.

خامسا: سمات الشاعر الشخصية، ووضعه القبلي، وتبنيه أيديولوجية خاصة في تعامله مع المستجدات السياسية في العصر الأموي أعطى لشعره قيَما وأبعادا فنية تسترعي اهتمام الباحث لإماطة اللثام عنها، والكشف عن تأثيرها في نتاجه الشعري، تصويرا لذلك النتاج الخاص، وكشفا عن تعدد الاتجاهات الشعرية في العصر الأموي على وجه العموم.

سادسا: جدّة بعض موضوعاته الشعرية وطرافتها جعلت شعره يمتح من معين الذاتي والموضوعي مما منح دراسة شعره أبعادا خاصة، وجعلها تكشف عن نقاط تفردها وتميزها، إضافة إلى جمعه في شعره بين المؤثرين: القبلي والإسلامي.

سابعا: المقارنة بين الأعمال التي تناولت شعر مسكين الدارمي بالجمع والتوثيق في محاولة للوصول لرسم صورة واضحة عن الشاعر ومكانة شعره.

ثامنا: قلة الأبحاث التي تناولت شعر مسكين بالدراسة المتعمقة الكاشفة عن جوانب تجربته، شأنه شأن كثير من الشعراء المقلين، أو الذين لم تُعرف لهم دواوين محققة على رغم ثراء تجاربهم وغناها، وقناعتي الخاصة بأن دراسة الشعر العربي القديم لن تكتمل صورتها، ولن تبوح بكل مكنوناتها بالاكتفاء بالوقوف عند دواوين الشعراء المشهورين، وإهمال «المجاميع الشعرية» للشعراء غير المشهورين.

وعلى رغم قلة شعر «مسكين الدارمي» مقارنة برصفائه ومعاصريه ممن ملأوا الدنيا شعرا؛ كالفرزدق وجرير والأخطل وغيرهم من شعراء العصر الأموي يظل لشعره طابع مميز؛ فقد اختطّ لنفسه فيه خطا افترق به عن غيره، وقد كان للمؤثرات الخارجية والداخلية - من غير شك - دور في ذلك التميز، ومن ثم استوجب الأمر إلقاء الضوء سريعا على شيء من حياته، والظروف المحيطة به، وأحوال عصر عاشه؛ ليتسنى لنا الكشف عن دور تلك المؤثرات البيئية التي ألقت بظلالها على الشاعر وعلى نتاجه الشعري فشكلت شخصيتَه على المستويين: النفسي والاجتماعي، ونحن إذ نحاول استجلاء هذه الجوانب يحسن بنا أن نراعي أكثر من متغير، أولها: أن «مسكين الدارمي» ليس من أصحاب الدواوين المُحقَّقَة، فلم يظهر لشعره - حتى اللحظة - مخطوط، بل هي أشعار

جمَّعَها من مظانها المشتغلون بشعره كالأستاذين: عبدالله الجبوري، وخليل إبراهيم عطية اللذين جمعا أشعاره، وطبعاها في بغداد، العام 1970م تحت عنوان «ديوان مسكين الدارمي»، ويقع عملهما في مائة صفحة من القطع المتوسط.

هذا، وقد طبع شعر مسكين الدارمي مرة أخرى عن «دار صادر - بيروت» بتحقيق: كارين صادر، العام 2000م، ومن خلال المقارنة بين العملين تبيّن أن العمل الأخير لم يزد على سابقه سوى إضافة بيتين متفرقين إلى بيتين سابقين في المقطوعة الرقم(2) والمقطوعة الرقم (27)، وأضاف إلى القصيدة الرقم (40) ثلاثة أبيات فأصبحت أربعة وعشرين بيتا بدلا من واحد وعشرين، كما أضاف بيتا إلى القصيدة الرقم (45) وزاد بيتا إلى القصيدة الرقم (53) لتصبح أربعين بيتا، وزاد مقطوعة مكونة من خمسة أبيات؛ منها بيتان منسوبان إلى مسكين، وثلاثة أبيات أخرى بلا نسبة أو عزوٍ.

ولا أرى لعمل «كارين صادر» أثرا زائدا على ما حواه العمل في صورته الأولى، اللهم إلا حداثة الطباعة، وجودة الورق ما دفعنا لاعتماد النسخة الأحدث أساسا للدراسة من دون إغفال للعمل الأول كلما دعت الحاجة إليه.

أمّا المتغير الآخر فيتمثل في معاصرته شعراء النقائض وفرسانها المشهورين؛ أمثال الفرزدق (38هـ - 114هـ)، وجرير (33هـ - 110هـ)، والأخطل (19هـ - 92هـ)، وعبدالرحمن بن حسان بن ثابت (... - 104هـ) لما لهؤلاء من أثر وحضور في شعره، وخصوصا ابن حسان الذي جمعته به منافرة طويلة.

روافد شعر مسكين الدارمي

يتحدر شاعرنا من سلالة قبيلة كبيرة، لها في المجد باع؛ فهو «ربيعة بن عامر بن أنيف بن شريح بن عمرو بن زيد بن عبدالله بن عُدُس بن دارم بن مالك بن حنظلة بن مالك بن زيد بن مناة بن تميم، المعروف بمسكين الدارمي»(5) أمّا عن لقبه «مسكين» فقد أرجع أبو عمرو الشيباني ذلك إلى أنه تلقبه «بسبب بيت شعر قاله»(6)، وقد كان الشعراء يتلقبون بأبيات قالوها؛ والبيت هو:

أنا مسكين لمن أنكرني ولمن يعرفُني جِدٌّ نطقْ

وإذا حاول الباحث استجلاء حياة الشاعر للكشف عن أبعادها المختلفة بغية بيان أثرها في شعره فإنه لا يجد في المصادر ما يشفي الغلة، اللهم إلا إشارة مجملة هنا أو تلميحة عامة هناك، من مثل أنه كان من أهل العراق، وأنه كان يفد إلى دمشق بين الحين والآخر مادحا أملا في قضاء حوائجه، وهي إشارة تبين أنه كان «أموي الهوى»، ولعل ذلك ما يفسر لنا شيئا من شعره السياسي، خصوصا أن المصادر تذكر استعانة يزيد بن معاوية به لترشيحه للخلافة(7)، وقد امتدّ بشاعرنا

العمر حتى حُكْم الوليد بن عبدالملك «50 – 96هـ» ووافته المنية في عصره، غير أن المصادر لم تذكر له صلة بأحد من خلفاء بني أمية بعد «يزيد».

وقد كانت لتلك الحقبة التاريخية التي عاشها شاعرنا تأثيرها في حياته وشعره؛ فالأغلب أنه ولد في عصر الراشدين، وأمضى جل حياته في العصر الأموي الذي ماج بالأحداث السياسية والتطورات الاجتماعية، وإن كانت إقامته بالعراق لا دمشق قد أبعدته عن أشياء واحتفظت له بأخرى، مما سيتجلى أثره فيما بين أيدينا من أشعاره.

لم تكن الحياة الاجتماعية في العصر الأموي مُنبتّةَ الصلة عن الوضع القبلي، خصوصا في إقليم العراق، وفي مدينة كالكوفة التي انتسب شاعرنا إليها، على رغم أنها كانت «مركز ثقل بالنسبة إلى الذين يرفضون الحكم الأموي، كما يقيم فيها عدد من الخوارج الذين يعادون أيضا العهد الأموي واعتاد أهلها الخروج على الحكم ونقده كلما لان لهم الولاة»[8]، وعلى رغم ذلك فقد اختطّ «مسكين» لنفسه منذ البداية خطا سياسيا واضحا؛ إذ ناصر معاوية بن أبي سفيان وابنه يزيد، ومدحهما بل دافع بشعره عن ترشيح «يزيد» للخلافة، ويبدو أن تأييده حكم بني أمية كان عن قناعة؛ إذ لم نجده حاد عنه أو غيّر موقفه، ولعل هذا يكشف لنا جانبا من شخصيته التي كان فيها شيء غير قليل من الإصرار والتحدي، والاعتداد بالرأي والثقة بالنفس، فهو القائل[9]:

إذا قصّرتْ أيدي الرجالِ عن العُلا مددتُ يدي باعا فنِلتُها

ويبدو أن هذه السمة كانت من مفاتيح شخصيته؛ فهو صاحب مبدأ لا يغيّره؛ ساعده على ذلك وضعه القبلي، وسيادته عشيرتَه؛ فعلى رغم مدحه بني أمية لم يُرِقْ ماء وجهه على أعتاب قصورهم؛ فهو يمدح ولكنه لا يصغر بمدحه أمام ممدوحه؛ إذ يرى نفسه ندّا له؛ فقد كان وضعه القبلي له سندا ومتكأ، وقد عرف فيه معاوية ذلك، وقدّره له، وفي شعره ما يشير إلى شيء من ذلك؛ إذ قدِم على معاوية سائلا إياه أن يفرض له، فأبى، فخرج من عنده وهو ينشد أبياته المشهورة[10]:

أخاك أخاك إنّ من لا أخا له كساعٍ إلى الهيجا بغير سلاحِ
لحا اللهُ من باع الصديقَ بغيره وما كُلُّ بيعٍ بعتَه بربَاحِ
لنا مَعقَلٌ بغيرِ حُصنٍ بِناؤُهُ كتائبُ خُرْسٍ نطقتْ برِماحِ

ويعد اعتزاز مسكين الشخصي والقبلي من بين أكثر العوامل كشفا عن سمات شخصيته، إضافة إلى تمجيده القيم الإسلامية التي بث كثيرا منها في ثنايا قصائده؛ ففي شعره كثير مما يفصح عن تلك الملامح؛ فعلى الصعيد الاجتماعي تُصور أشعاره جانبا من ذلك البعد الاجتماعي كصِلاته بجيرانه ومدحه لهم، وكعلاقته بالمرأة كزوجة، وكعلاقاته بشعراء عصره الذين كانوا يعرفون له قدره،

ومكانته في قومه، ومقدرته الشعرية؛ فيحسبون لها ألف حساب، ولعل منافرته مع ابن حسان خير دليل على ذلك.

أمّا على الصعيد النفسي فيفصح شعره عن قدر كبير من الدراية بأحوال النفس الإنسانية، ومعرفة بسماتها النفسية؛ خصوصا «المرأة» التي كثيرا ما صوّر عالمها النفسي بشعره في أكثر من موضع مما سنلقي عليه الضوء في حينه. بيد أننا إذا تلمّسنا إضاءات تضيء جوانب الصورة، وترسم ملامح تلك الشخصية فإننا نتلمسها من خلال الوقوف على اتجاهات شعره، وبِنيته الفنية، ومضامينه الجمالية، وما يحمله من قيم أخلاقية.

الأغراض الشعرية والاتجاهات الفنية في شعر مسكين الدارمي

لم يكن مسكين الدارمي بدعا بين شعراء عصره، ولا بمنأى عن تغيراته؛ فقد تأثر بمؤثرات المجتمع الأموي بصفة عامة، والمجتمع العراقي بصفة خاصة، ولكنه كان تأثرا واعيا لم يمح شخصية صاحبه الذي أبى إلا أن تكون لنتاجه الشعري سماتٌ تميزه، ومن ثم فقد شملت رياحُ التأثير الأغراضَ التقليدية المعروفة، كما شملت أغراضا جديدة كانت سهامُ مسكين سابقة إليها؛ فنال بها ريادة التجديد، وطرافة المعالجة والتوظيف خاصة باب الغيرة الذي أضاف له مسكين أبعادا جديدة.

أولا: الأغراض التقليدية

1 - الفخر

يعد غرض الفخر من الأغراض التي احتلت مساحة كبيرة في شعر مسكين الدارمي، وقد اتجه فيه اتجاهين: اتجاها شخصيا حينا، واتجاها قبليا حينا آخر، وهو تارة يتناول أحدهما بمفرده، وتارة يجمع بينهما، وغالبا ما يدلف من باب الشخصي إلى القبلي، وقد توسع في هذا الغرض فكان له حضوره على طول ديوانه فوظفه في شكل مقطوعات قصيرة مرة، وفي شكل قصائد خالصة لذلك الغرض مرة ثانية، وتراه مرة ثالثة يجمع بينه وبين أغراض أخرى، وقد تنازع الفخرَ في شعره عاملان؛ سار أولهما في ركاب النقائض التي حمي وطيسها في ذلك العصر؛ فنما بنمائها الفخر بشكل ملحوظ، وسار الاتجاه الثاني في إطار الاعتداد بالنفس، وتقدير الذات، بيد أن ما جمع بين الاتجاهين في شعر مسكين هو البعد عن الفحش والإقذاع الذي عرف به هذا الغرض عند بعض شعراء ذلك العصر، وخصوصا أرباب النقائض والمفاخرات.

وتتجلى في الفخر كثيرٌ من ملامح شخصية مسكين، خصوصا الفخر الشخصي الذي يكشف عن كثير من بواطنه النفسية، واتجاهاته الشعرية. ولعل ملمح الاعتداد بالنفس، والثقة بها يعد من

أبرز تلك الملامح التي يميط الفخر عنها اللثام في شعر مسكين؛ حيث يحيل ما يَعُدُّه بعضُ الناس مثلبا وانتقاصا مفخرة واعتزازا؛ ومن ذلك تلقيبه بمسكين، ولون بشرته السمراء الذي عدّه شرفا يلحقه بالعرب فيقول[11]:

أنا مسكين لمن يعرفني لوني السمرةُ ألوانُ العربْ

ويضيف إلى ذلك اللقب بعدا دينيا فيوظفه في إطار الفخر الديني من خلال إظهار افتقاره إلى الله ورغبته فيما عنده؛ فيقول[12]:

سُمّيتُ مسكينا وكانت لَجاجةٌ وإني لَمسكينٌ إلى اللهِ راغبُ

ويكشف فخره الشخصي عن ملمح من ملامح شخصيته متمثلا في وعيه بأبعاد النفس الإنسانية وخبرته بها، ومراعاته البعد النفسي في التعامل معها، فإذا كان العرب قد افتخروا بالجود والكرم، والمبالغة في إطعام الطعام فإنه قد أضاف إلى تلك الصفة ملمح الجدة والطرافة بِطْرقِه الجانب المعنوي النفسي وتسليط الضوء عليه قبل الجانب المادي المتمثل في توفير المبيت وتقديم الطعام للأضياف، فهو يفخر أولا بإدخاله الأنس والسرور ورسمه البسمة على وجه ضيفه قبل إنزال رحله، فيقول[13]:

أضاحك ضيفي قبل إنزال رحلْهِ ويُخصبُ عندي والمَحلُّ جديبُ
وما الخِصبُ للأضياف أن يَكْثُرَ القِرى ولكنّما وجهُ الكريم خصيبُ

والأثر الإسلامي ومراعاة التقليد العربي القديم ملمحان رئيسان ظاهران في البيتين السابقين باديان فيهما؛ فسماحة النفس وبشاشة الوجه وإظهار التودد للضيف خصال يلتقي فيها المؤثران معا؛ فقد جاء في الحديث عَنْ أَبِي شُرَيْحٍ الْخُزاعِي رضي الله عنه قَالَ: سَمِعَتْ أُذُنَايَ وَأَبْصَرَتْ عَيْنَايَ حِينَ تَكَلَّمَ النَّبِيُّ «صلى الله عليه وسلم» فَقَالَ: (**مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلْيُكْرِمْ ضَيْفَهُ جَائِزَتَهُ**) قَالَ: وَمَا جَائِزَتُهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: (**يَوْمٌ وَلَيْلَةٌ، وَالضِّيَافَةُ ثَلاَثَةُ أَيَّامٍ، فَمَا كَانَ وَرَاءَ ذَلِكَ فَهْوَ صَدَقَةٌ عَلَيْهِ**)[14]، ويقول ابن حبان: «من إكرام الضيف طيب الكلام، وطلاقة الوجه، والخدمة بالنفس؛ فإنه لا يذل من خدم أضيافه، كما لا يعز من استخدمهم أو طلب لقراه أجرا»[15]، يؤكد مسكين على تلك المعاني، فيقول[16]:

لحافي لحافُ الضَّيف والبيتُ بيتُه ولم يُلهني عنه غزالٌ مقنّعُ
أحدّثه أنّ الحديثَ من القِرى وتعلم نفسي أنه سوف يهجع

وفي مقطوعة من خمسة أبيات يُلحُّ على المعنى ذاته، فيقول فيها مؤكدا البعد النفسي[17]:

ويلقاهم وجهي طليقا وعاجلا قِرايَ ومن خير القِرى كلُّ عاجلِ

وله قصيدة مكونة من ستة عشر بيتا أكّد فيها على الفخر الشخصي بشكل كبير؛ فعدّد فيها مفاخره بنفسه؛ من حيث حكمته وتقديره لعواقب الأمور، وفراسته وإدراكه بواطنها، ومن حيث مرونته وشجاعته الممزوجة بالفطنة والذكاء، يقول فيها[18]:

ورُبّ أمور قد بريتُ لحاءها وقوّمتُ من أصلابها ثم زُعتُها
أُقيمُ بدار الحرب ما لم أَهُنْ بها وأُصلحُ جُلّ المال حتّى تخالُني
فإنْ خفتُ من دارٍ هوانا تركتُها شحيحا وإنْ حقٌّ عراني أهنتُها

وفي قصيدة أخرى خالصة للفخر الشخصي يجمع فيها بين الرافد القبلي والأثر الإسلامي؛ فيأتي بالمعاني القديمة ويلبسها ثياب الألفاظ الجزلة القوية ذات الصبغة الجاهلية البدوية، فيقول[19]:

لحافي لحاف الضيف والبيتُ بيتُه لم يظلموا لَبَّة يوما ولا ودَجا
أنا ابنُ قاتلِ جوعِ القومِ قد علموا إذا السماءُ كستْ آفاقها رَهَجا

وعندما تقترب أبياته من المعاني الإسلامية؛ حيث القيم النبيلة من عفة، وحسن خلق، وتوكل على الله، فإن ألفاظها ترق وتلين وتمتح من معين المعجم الديني الإسلامي؛ من مثل: «الله – فرجا – حرجا..» كما في قوله[20]:

ولا أرى صاحبي هَجْرانَ زوجتُه ولا أُحدّثها السوآت إن خرجا
أُديمُ خُلقي لمنْ دامت خليقتُه وأمزُجُ الحُلوَ أحيانا لمن مزجا
وأقطعُ الخَرْقَ بالخرقاء لاهية إذا الكواكبُ كانت في الدُّجى سُرُجا
ما أنزلَ اللهُ من أمرٍ فأكرهُهُ إلا سيجعلُ لي من بعده فَرَجا
ما مدَّ قومٌ بأيديهم إلى شرف إلا رأونا قياما فوقهم دَرَجا
لم يجعلِ اللهُ قلبي حينَ ينزلُ بي همٌّ تَضَيَّقَني ضِيقا ولا حَرَجا

ويعمد في فخره إلى توليد المعاني الطريفة، والصور الفنية الجديدة، من مثل قوله[21]:

ما مسّ رحلي العنكبوتُ ولا جَدَياتُه من وضعهِ غُبُرُ

فالبيت كناية عن مواصلة السير وهجر الوطن؛ لأن العنكبوت إنما تنسج على ما لا تناله الأيدي، ولا يكثر استعماله.

2 - فن النقائض والمفاخرات

عاش مسكين حياته كلها في الكوفة بالعراق، وقد كان أوار العصبية القبلية فيها مشتعلا، وتأزُّم الوضع السياسي فيها على أشده؛ ومن ثم شكل هذان البعدان اتجاهات شعرية واسعة في شعر العراقيين المعارضين حكمَ بني أمية والمؤيدين له على حدٍ سواء «وتَصادَف أنَّ أكثر عرب العراق كانوا من العدنانيين، بينما كان عرب الشام من القحطانيين، فاتخذ الصراع بين الإقليمين شكل

عصبيات قبلية بين الفرعين الكبيرين. ولم تقف هذه العصبيات عند القحطانيين والعدنانيين فقد ذهبت كل عشيرة تجترّ تاريخها في الجاهلية وأيامها وحروبها، فاندلعت نيران خصومة شديدة بين القحطانيين والعدنانيين من جهة، وبين شُعَبهم وأحيائهم من جهة أخرى[22].

ولعل الجانب الأبرز من تلك الحالة المتناقضة قد ظهر أثره فيما وصل إلينا من شعر مسكين في اتجاهه القبلي؛ فقد ظل وفيا لقبيلته «تميم»، يستهويه التعصب لها على رغم مناصرته بني أمية، وقد تجلّى ذلك في أوضح صورة من خلال منافرته عبدالرحمن بن حسان بن ثابت بقصيدة قوامها أربعون بيتا، كان شغله الشاغل فيها التغني بمآثر آبائه وأجداده؛ وكأن ابن حسان قد نكأ جرحا فضرب على وتر أراد له مسكين الضرب عليه؛ فتثور حميته وغيرته على قبيلته؛ فيظهر من الفخر بقبيلته ما يشفي به نفسا تواقة إلى استعراض أمجاد الآباء والأجداد، فنجده يفتخر قائلا في منافرته ابن حسان[23]:

أبي مَضرُ الذي حُدِّثتَ عنه ... وكلُّ ربيعةِ الأمرين خالي
وإنّي حين أُنسَبُ من تميمٍ ... لفي الشُّمِّ الشماريخِ الطِّوالِ

ويستمر في تعداد آبائه وأجداده وأعمامه وأخواله ومآثرهم حتى تبلغ القصيدة بيتها العشرين، فيتحول من الفخر بالأشخاص إلى الفخر بالصفات؛ من شجاعة وإقدام؛ من مثل قوله[24]:

متى نأسِرْ ونؤسَرْ في أناسٍ ... ويُوجِعْ كَلما عِقَدُ الحِبالِ
فنحن الذائدون إذا بُدئنا ... ولا يَرضونَ منّا بالبِدالِ
فدعْ قومي وقومك لا تُسئنا ... وأقبِلْ للتمجُّدِ والفعالِ

ولم يَفُتْ مسكين مزج القبلي بالديني في منافرته؛ إذ النبوة في قريش؛ لذا خاطب ابن حسان قائلا[25]:

وحَكِّمْ دَغْفَلا نرحلْ إليهِ ... ولا تُرِح المطيَّ من الكَلالِ
تعال إلى النبوّة من قريشٍ ... وأكْرِمْ مَن علا سُقَب الرحالِ

أمّا عن البعد السياسي في هذه المنافرة فنلمسه في الدافع الواقف وراءها، المحرك لها متمثلا في موقف مسكين الداعم لحكم بني أمية، خصوصا حكم معاوية وابنه يزيد، وزياد بن أبيه، وموقف عبدالرحمن بن حسان السياسي المناهض ببسالة لذلك الحكم، الهاجي لحكام بني أمية، الكاره لسياساتهم، وإذا أردنا أن نقف على شساعة البون بين الموقفين، ووقوفهما على طرفي نقيض، فيكفينا أن نعلم أن ابن حسان قد استحدث نوعا جديدا من الغزل هو «الغزل السياسي أو الغزل الهجائي» إمعانا في إيلام بني أمية؛ حيث تغزل برملة ابنة معاوية وأخت يزيد نكاية فيهما، ومن ثم يمكننا تلمس البعد السياسي الرابض وراء تلك المنافرة بين الشاعرين؛ لتلتقي اتجاهات السياسة والقبيلة والدين في غرض الفخر في شعر مسكين الدارمي.

وخلاصة القول في غرض الفخر عند مسكين أنه شمل الفخر الشخصي، والفخر القبلي، وجمع بين التأثيرات الإسلامية والتقاليد العربية في القصيدة، وجدّد في هذا الفن وطوّر فيه وبعُد به - إلى حد كبير - عن الفحش، فلم يلجأ إلى سلب في عرض أو لمز في نسَب لمن نافروه أو هاجَوه، وكان للبعد السياسي حضوره فيه، إضافة إلى تركيزه على الجانب النفسي، وتوليده للمعاني الطريفة، والصور الجديدة.

3 - الشعر السياسي

لم تكن الحياة السياسية في عهد بني أمية هادئة، خالية من القلاقل؛ اللهم إلا في الشام «فإذا تركنا الشام إلى الحجاز والعراق وجدنا فيهما فنونا من السخط على بني أمية وحكومتهم، وسرعان ما تكوّنت تحت تأثير هذا السخط أحزاب سياسية ثلاثة كانت تعارض بني أمية وتخاصمهم وتدعو إلى الانتفاض عليهم، وهي أحزاب الزبيريين والخوارج والشيعة. وقد تألفت هذه الأحزاب حول فكرة الإمامة أو الخلافة ومن أحق بها من المسلمين»[26] لذا لجأ خلفاء بني أمية إلى تقريب الشعراء وإجزال العطاء لهم ليصنعوا بهم جهازا إعلاميا يدعمون من خلاله أركان دولتهم، ويذكون به روح العصبية القبلية خدمة لمآربهم السياسية. ونتيجة لكثرة خصوم بني أمية ومناوئي حكمهم سياسيا فقد وُظِّف الشعر في هذا الاتجاه بشكل لافت؛ فكان لكل حزب شعراؤه المنافحون عن مبادئه محاولين النيل من حكام بني أمية، وإذا كان من شعراء الحزب الحاكم أساطين النقائض الثلاثة المشهورون؛ جرير والأخطل والفرزدق الذين حطبوا في حبال بني أمية مع شعراء آخرين كعبدالله بن همام السلولي، وعدي بن الرقاع العاملي، والنابغة الشيباني، وأبو صخر الهذلي، كما كان في صف ابن الزبير شعراء كابن قيس الرقيات، فإن مسكين الدارمي قد ناصر بني أمية، ووظف بعض شعره لهذا الغرض متخذا بعض الوسائل والأساليب الداعمة لأركان حكمهم؛ كإضفاء صفة «القدرية» على حكمهم؛ إذ أيد بشعره ترشيح يزيد بن معاوية للخلافة فقال[27]:

ألا ليت شعري ما يقول ابنُ عامرٍ   ومروان، أم ماذا يقول سعيدُ؟!
بني خلفـــاء الله مهــلا فإنمـــا   يبوؤها الرحمـــن حيث يريدُ
إذا المنـبر الغربي خـــــلّاه ربُّه   فــإن أمير المؤمنـــين يزيـــدُ

وطريقته السابقة تعد إرهاصا لما أصبح عليه بعض شعراء بني العباس المؤيدين لحكمهم كأبي العتاهية الذي استعان بصفة «القدرية» في سعيه لتثبيت أركان حكم المهدي، فقال:

أَتَتـهُ الخِلافَــــةُ مُنقادَةَ إِلَيــهِ تُجَـــرِّرُ أَذيــالَها
وَلَـم تَـــكُ تَصلُحُ إِلّا لَـهُ وَلَــم يَـكُ يَصلُـحُ إِلّا لَها

وفي هذا الاتجاه السياسي نجد لمسكين قصيدة قالها في أذربيجان بعد فشل الثورة التي شارك فيها ضد المختار الثقفي، وهي قصيدة مفعمة باللوعة والأسى، وفي ذلك دليل على أن دعمه لحكم بني أمية كان عن مبدأ وقناعة، ولم يكن مجرد طلب المال أو التقرب منهم هو المحرك الوحيد لدعمه حكمهم، وقد ظهر شيء من ذلك في قوله في تلك القصيدة[28]:

ليتنا قبــل ذلك اليوم مُتْنَا أو فعلنا ما يفعلُ الأحرارُ
فعلَ قومٍ تَغانَى الحَينُ عنهم لم أقاتـل وقاتـل العَيزارُ
فتوليـــتُ عنهــم وأصيبوا وبقــائي عنهــمْ شنــارُ
لهف نفسي على شبابِ قريشٍ حــين يأتي برأســه المختــارُ

ويضم ذلك الاتجاه بداخله أغراضا أخرى كالرثاء والهجاء؛ فيرثي زياد بن أبيه فيقول[29]:

رأيتُ زيادةَ الإسلام ولّتْ جهارا حين ودّعَنا زيادُ

ويناقر الفرزدقَ لانتقاده موقفه السياسي برثائه زياد بن أبيه[30]:

لا أيها المرء الـذي لستُ قاعدا ولا قائما في القـوم إلا انـبرى ليا
فجئني بعـم مثل عمـي أو أبٍ كمثـل أبي أو خـالِ صـدقٍ كخاليا
كعمرو بن عمرو أو زرارة ذي الندى وبقائي أو البشرِ من كلّ فَرَعْتُ الروابيا

وبذا نجد أن أهم ما يميز الاتجاهات الفنية في غرض الشعر السياسي عند مسكين الدارمي هو توظيفه صفة «القدرية» على حكم بني أمية، وهو ما كان يعجب بني أميّة لأنه يرسخ للانصياع لحكمهم، إضافة إلى أن ذلك الغرض قد جمع تحت مظلته أغراضا أخرى كالرثاء، والهجاء، والمنافرة.

ثانيا: جدة موضوعات شعر مسكين الدارمي وطرافتها

في شعر مسكين جدة وطرافة، وقد ظهر شيء من ذلك في الموضوعات والأغراض القديمة التي أضفى عليها ظلالا من تلك الجدة والطرافة والابتكار ما دفع عنها نمطية التناول والمعالجة، وإذا كان هذا الأمر قد بان وظهر في بعض الأغراض القديمة فإنه في الموضوعات النادرة الورود أظهر وأبيَن، ومن هذه الموضوعات الطريفة التي طرقها مسكين «الغيرة، والصداقة، والزهد وذم الدنيا وتحقيرها».

1 - الغيرة

لمسكين الدارمي قصيدتان في الغيرة؛ جاءت أولاهما في سبعة أبيات، في حين بلغت الثانية أربعة وعشرين بيتا، وليس في الشعر العربي كله – على حد عِلمي - قصائد خلصت لهذا الغرض، بل هي

متفرقات مبثوثة في ثنايا الغزل في بيتين أو ثلاثة كتلك التي وردت على لسان كُثيّر عزة[31]:

تَرَاهُــنَّ إلاَّ أنْ يــؤدّينَ نظرَة ... بمؤخِرِ عَيْنٍ أو يُقلِّبْنَ مِعْصَمَا

كواظمَ لا ينطقنَ إلاّ محـورة ... رجيعةَ قولٍ بعدَ أنْ يُتفهَّما

يُحَاذِرْنَ مِنّي غَيْرَة قد عَلِمْنها ... قديما فما يَضْحَكْنَ إلاَّ تبسُّما

وكتلك التي جاءت على لسان يزيد بن معاوية[32]:

ألاَ فَامْلَ لِي كَاسَاتِ خَمْـرٍ وَغَنِّنِـي ... بِذِكْـرِ سُلَيْمَـى وَالرَّبَــابِ وَتَنَعّـمِ

وَإِيَّـاكَ ذِكْـــرَ العَامِـرِيَّــةِ إِنَّنِـي ... أَغَـارُ عَلَيْـهَا مِــنْ فَـمِ المُتَكَلِّــمِ

أَغَـارُ عَلَـى أَعْطَافِهَـا مِـنْ ثِيَابِهَــا ... إِذَا لَبَسَتْـهَا فَـوقَ جِسْـمٍ مَنَعَّـــمِ

وَأَحْسُـدُ كَاسَـاتٍ تُقَبِّــلُ ثَغْرَهَــا ... إِذَا وَضَعَتْهَا مَوْضِعَ اللَّثْـمِ فِي الفَـمِ

أو كتلك المقطوعات القصيرة التي وردت على لسان بعض شعراء العصر الحديث؛ أمثال: بهاء الدين زهير وعلي محمود طه؛ أمّا مسكين فقد طرق هذا الباب طرقا مغايرا؛ فهو في حديثه عن الغيرة لم يحدّثنا عن دواخل نفسه الغيرى؛ فيصف ما تكابد بسببها؛ بل طغى عليه منظور «الثقة» بجانبيها؛ الثقة بالنفس المتعلقة بالرجل، والثقة بالمرأة؛ لذا يبدأ قصيدته لائما من يغار مقدّما الدليل - من وجهة نظره - على تهافت منطقه؛ فالغيرة عنده نقيض الثقة، «فالصالحات لا يفتنهن النظر» على حد تعبيره؛ فهو بذلك ينحو منحى مختلفا، واستمع إليه مصورا ذلك[33]:

ألاَ أيهـا الغائـرُ المستشيطُ ... عـلامَ تَغــــارُ إذا لم تُغَـرْ

فـما خـيرُ عُـرسٍ إذا خفتَهـا ... ومـا خـيرُ بيـتٍ إذا لم يُـزَرْ

تغـار عـلى النـاس أن ينظـروا ... وهـل يَفـتنُ الصالحـاتِ النَّظرْ

فـإني سأُخلي لهــا بيتَهــا ... فتحفظـُ لي نفْسَـها أو تَـذَرْ

إنِ اللـهُ لم يُعطِــهِ وُدَّهــا ... فلـن يُعَطـى الـودَّ سـوطٌ مُمَرْ

يكـــاد يقطـــع أضلاعَــــه ... إذا مــــا رأى زائــرا أو نفـرْ

فمـن ذا يُراعـي لـــه عرسَـه ... إذا ضرَّه والمَطِـي السَّـفرْ

أمّا في قصيدته الأخرى فيفخر بنفسه وبقبيلته من حيث الكرم والشجاعة والمنعة؛ فهم يتزوجون، ولكنّ من تقع في سبيهم فإنها تبلغ عندهم مبلغ العز والمنعة من فرط إكرامهم لها[34]:

ونـارٍ دعـوْتُ المعتفيـنَ بضوئهـا فباتـوا عليها أو هَدَيْتُ بها سَـفْرا
تَـضرّمُ في ليـلِ التّـمامِ وقـد بَدَتْ هَوادي نجوم الليلِ تُحسَبُها جَمْرا
وضيفٍ يخوضُ الليلَ خوضا كأنّما يخـوضُ بـه حتّـى تأوّبنـي بحـرا
وكـم مـن كريـمٍ بوّأتْـه رماحُـهُ فتـاةَ أُنـاسٍ لا يسـوقُ لهـا مَهـرا
وما أنكحونا طائعين بناتِهم ولكنْ نكحناها قَسْرا
وكائـنٍ تـرى فينـا من ابن سبيئةٍ إذا لقـي الأبطـالَ يطعنُهمْ شَـزْرا
فـما رَدّهـا فينـا السباءُ وضيعـة ولا عُرِّيـتْ فينـا ولا طبختْ قِدْرا
ولكـنْ جعلناهـا كخيـر نسـائنا فجـاءت بهـمْ بيضـا غطارفَة زُهْرا

ويسوق موضوع «الغيرة» في معرض فخره الشخصي؛ فهو يراها صفة تدل على ثقته بنفسه، ويعلل ذلك بأنه إذا ما قام حارسا على زوجته جعل من البيت قبرا عليها؛ لأنها إذا لم تكن مُحصَّنة بأخلاقها في بيتها أو خيمتها فلن يحصنها قصر منيف؛ إذ إنه لو راقبها وهو موجود فكيف يكون حالها إذا غاب عنها؟ يصور ذلك بقوله[35]:

وإني امـرؤ لا آلـفُ البيـت قاعـدا إلى جنـب عِـرسي لا أفارقهـا شِـبرا
ولا مُقْسِـمٌ لا تـبرحُ الدّهـرَ بيتَهـا لأجعلَـه قبـل المـماتِ لهـا قـبرا
إذا هـي لم تُحصِـنْ أمـام فتائهـا فليـس يُنجيهـا بنـائي لهـا قـصرا
ولا حامـلَ ظنّـي ولا قـالَ قائـلٌ عـلى غـيرةٍ حتّـى أحيـطَ بـهِ خُـبْرا
وَهَبْني امرأ راعيتُ مادمتُ شاهدا فكيف إذا ما غبتُ من بيتها شهرا
وعـوراءَ مـن قبل امرئٍ قـد رَدَدْتُها بسـالمةِ العينيـنِ طالبـةٍ عُـذْرا

لمسكين إذن في الغيرة مذهب خاص، وفلسفة خاصة إنما تنبع من ثقته بنفسه، وثقته في زوجه، إضافة إلى جمعه بين الغيرة والفخر الشخصي النابع أيضا من تلك الثقة والاعتداد بالذات.

2 - الصداقة

عُرف مسكين الدارمي بحكمته، ومن لوازمها عنده؛ حسن اختيار الصديق، ومعرفة صفاته وأحواله، وقد جاءت الصداقة في شعر مسكين قديمة في أسلوبها وصياغتها، وإن اختلف عن كثير من سابقيه ومعاصريه بأن جعلها موضوعا لقصيدة خالصة لذلك الغرض متناولا إياها من أكثر من زاوية؛ فتجده تارة يتناوله بشكل عكسي محذرا من صفات الصديق السلبية؛ كصُحبةِ الأحمق ويعتمد في ذلك على تقديم الدليل كقوله[36]:

اتـقِ الأحمقَ أن تصحَبَه إنّما الأحمقُ كالثـوبِ الخَلَقْ
كلّـما رقّعـتَ منـه جانبا حرّكَتْه الرّيـحُ وَهْنا فانْخَرَقْ

كصدعٍ في زُجاجٍ فاحشٍ   هل ترى صَدْعَ زجاج مُتّفقْ
وإذا جالَستَهُ في مجلسٍ   أفسد المجلسَ منه بالخَرَقْ
وإذا نهْنَهتَه كي يرعوي   زاد جهلا وتمادى في الحَمَقْ

وتارة تجده منفرا من صحبة الفاحش موظفا التراث الأدبي معتمدا على ضرب المَثَل، موظفا المثل العربي «وافق شنٌّ طبقه» في تضاعيف أبيات كقوله[37]:

وإذا الفاحشُ لاقى فاحشا   فَهُناكُمْ وافقَ الشَّنُّ الطَّبَقْ
إنما الفُحشُ ومن يعتادُه   كغراب السوء ما شاء نعقْ
أو حمار السوءِ إن أشبعتَه   رمحَ الناسَ وإن جاع نَهَقْ
أو غلام السوء إن جوّعتَه   سرق الجارَ وإن يشبعْ فَسَقْ
أو كغَيْرِي رَفَعَتْ من ذيلها   ثُمّ أَرْخَتْه ضِراطا فامّرَقْ

وتارة ثالثة تجده يتبع أسلوبا طريفا في تناوله موضوع الصداقة؛ بأن يقسّم الصديق ثلاثة أنواع؛ «أخو الطبع» و«أخو الكأس» و«المضطر» مفصّلا في صفات كلٍّ منهم بأسلوب عقلي منطقي أشبه بالتقسيم الرياضي مع الحفاظ على النَّفَس الشعري، ونفاذه إلى عوالم النفس الإنسانية بسبر أغوارها مقدما البرهان على ضرورة اصطفاء «أخو الطبع» من الأصدقاء؛ لأنه موثوق به، ملازم صديقه في الشدة والرخاء، و«أخو الكأس» هو صديق اللحظة مع الصبوح أو الغبوق، وبعدها لا تجد له أثرا؛ لذا لم يخصه سوى ببيت واحد من القصيدة؛ أمّا النوع الثالث فقد أخّر الأبيات التي تناولته لنهاية القصيدة جاعلا له نصف أبياتها، كاشفا فيها عن خوالج نفسه، مقدما طرائق التعامل معه... يصوّر «مسكين» هذه الحالات الاجتماعية والنفسية في قصيدة قوامها ثمانية أبيات، حافظ فيها على وحدتها العضوية، وجدة موضوعها، وحسن تقسيمه أنواع الصديق على مدار أبيات القصيدة، فيقول[38]:

تعلّمْ بأنّ الأصدقاءَ ثلاثةٌ   وما كُلُّ من آخيتهُ بصديقِ
وأصفاهم وُدّا أخو الطبع منهمُ   وأثبتُهم في وحدةٍ وفريقِ
فذلك موثوقٌ به في أموره   وفي كلِّ ما حالٍ أعزُّ وثيقِ
وأكذبهم ودّا أخو الكأس إنّه   صديقُ صَبوحٍ دائمٍ وغَبوقِ
وبينهما المضطرُّ يلتمسُ التي   جميعهُم فيها بكلِّ طريقِ
فذاك تدانيه فتُدنيه مرّة   وتجْفُوهُ أخرى منك فِعلُ رفيقِ
تكافيه في الحالات ما كان يرتجي   وتحذرُ منه القربَ عند مضيقِ
وكلُّهم في طبعه يحذرُ التي   تضرُّ ويرجو النفعَ كل شروقِ

وفي قصيدة ثالثة يذكر فيها الصديق في معرض نصحه معاوية بن أبي سفيان لما أبى أن يفرض له؛ فذكّره بأهمية الصداقة والأخوّة جامعا بينهما في أبياته المشهورة التي يقول فيها[39]:

أخاكَ أخاكَ إنّ من لا أخا له	كساعٍ إلى الهيجا بغير سلاحِ
وإنّ ابن عمٍّ المرء فاعلم جناحه	وهل ينهض البازي بغير جناحِ؟!
وما طالبُ الحاجاتِ إلا معذّبا	وما نال شيئا طالبٌ لنجاحِ
لحا اللهُ من باع الصديق بغيره	وما كلُّ بيع بعتُه برباحِ
كمفسدِ أدناه ومصلحِ غيرِه	ولم يأتمرْ في ذاك غيرُ صلاحِ
لنا مَعْقَلٌ بغيرِ حُصنٍ بناؤه	كتائبُ خُرسٍ نطقتْ برماحِ

3 - الزهد وذم الدنيا وتحقيرها

ظهرت في أخريات العصر الجاهلي مجموعة من الشعراء المُتحنّفين المتعبدين كعدي بن زيد وأكثم بن صيفي، وزيد بن عمرو بن نفيل، وورقة بن نوفل وغيرهم، ولكن ذلك لم يرتق إلى «الظاهرة» ولم يمثل «اتجاها» بقدر ما كان إرهاصا بظهور دين جديد يصلح الفساد المستشري ويرسم معالم حياة سويّة تقوم على العدل والرحمة.

وفي صدر الإسلام خَفَتَ في البداية صوتُ الشعر والتفّ الصحابة حول نبيهم الكريم (صلى الله عليه وسلم) إمامهم في الزهد والورع، ولكنّ تباشير هذا اللون من الشعر بدأت في الظهور في نهاية عصر الخلافة الراشدة وبداية الدولة عهد الأموية، حيث «وجد الزاهدون خلال الاضطرابات العامة السياسية، وخلال الصراع المذهبي والفساد الأخلاقي أنفسهم يهربون من زيف الحياة ويلتجئون للورع ويقبلون على القرآن والسُّنَّة الشريفة»[40].

أمّا شعر مسكين الدارمي في هذا الباب فلم يخل من الجدة والطرافة؛ إذ إنه أفرد قصيدة كاملة لهذا اللون من الشعر؛ الجديد والطريف فيها أنه «أورد فيها شعراء كلٌّ منهم نُسب قبره إلى بلده ومسقط رأسه وذكر حال الشعراء المتقدّمين وأنهم ذهبوا ولم يبق منهم أحدٌ، فقال مُهوِّنا من أمر الدنيا»[41].

يقول مسكين[42]:

ولستُ بأحيا من رجالٍ رأيتُهم	لكلِّ امرئٍ يوما حِمامٌ ومصرَعُ
دعا ضابئا داعي المنايا فجاءه	ولمّا دعوا باسم ابن دارة اسمَعُوا
وحصنٌ بصحراءِ الثّويِّة بيتُه	ألا إنّما الدنيا متاعٌ يُمتّعُ

وعدّد غيرهم من أمثال الصحابي الشاعر المفلّق؛ النابغة الجعدي، وأوس بن معزاء التميمي، والنجاشي، وشاعر تغلب كعب بن جُعيل التغلبي وغيرهم ممن اختص كل واحد منهم ببيت في قصيدته تلك.

القيم الفنية والجمالية في شعر مسكين الدارمي

أولا: بنية القصيدة عند مسكين الدارمي

يقع شعر مسكين - الذي جُمع وحُقّق - في ثلاث وخمسين قصيدة ومقطوعة؛ جاءت أطولها في أربعين بيتا، وأقصرها جاء على هيئة بيت واحد؛ ويبلغ عدد القصائد فيه خمس عشرة قصيدة، وعدد المقطوعات ثماني وثلاثين مقطوعة.

وعلى رغم أن شعر مسكين قد بُني على نسق القصيدة القديمة من حيث البناء التقليدي المعروف، والتزم الأغراض الشعرية المعهودة فإن رياح التجديد والتغيير قد طالته؛ فهو وإن سار على الأوزان العروضية المعروفة، والتزم الشعر العمودي بشطريه؛ فإنه لم يلتزم بما التزم به سابقوه ومعاصروه من حيث التزام التصريع في بداية القصائد والمقطوعات بل ضرب بذلك التقليد عرض الحائط؛ فخلا شعره كله من التصريع عدا مقطوعته التي مطلعها:

قل للمليحة في الخمار الأسودِ ماذا أردتِ بناسك متعبّدِ

ولعل السبب في ذلك راجعٌ إلى السياق أو مقتضى الحال ومناسبة الأبيات؛ حيث أنشدها لغرض إعلامي تسويقي. ومناسبة هذه الأبيات أنَّ تاجرا من أهل الكوفة «قدم إلى المدينة بأخمرة، فباعها كلها إلا السُّود منها. فلم تنفق وكان صديقا لمسكين، فشكا إليه ذلك فساعده على بيعها بإنشاده هذه الأبيات»(43). بسبب ذلك الغرض التجاري التسويقي - إن جاز التعبير - صرّعها، واختار لها بحر الكامل بتدفق موسيقاه، ورقة تفعيلاته وتماثلها وتتابعها؛ لتروج بضاعة صاحبه الكاسدة.

1 - مطالع قصائده ومقدماتها

أمّا مطلع قصائده فقد أولاها عنايته واهتمامه، وإن اختلف عن سابقيه ومعاصريه كثيرا في هذا الشأن؛ فإضافة إلى عدم التزامه التصريع تقليدا يحافظ عليه فإنه جعل شعوره وإحساسه قائديه لاختيار كثير من مطالع قصائده؛ فالشعر قُفل «أوله مفتاحه»(44) كما يقول ابن رشيق، والمطلع بمنزلة وجه القصيدة وغرتها؛ لذا وجب أن يكون بارعا رشيقا، ينبّه نفس السامع ويوقظها، وكلما كان كذلك «كان داعيا إلى الإصغاء والاستماع إلى ما بعده»(45)، لذا جاءت جل مطالع قصائده مسايرة لموضوعها متوافقة معه؛ ففخره بنفسه ببيت في أول قصيدته التي يعرّض فيها بفتاة خطبها فكرهته لسواد لونه، وقلة ماله، وزواجها من موسر لا نسب له مرتبطٌ ببقية أبياتها ملتحم بها؛ لأنه أراد به إظهار المفارقة وتجسيدها أمام تلك الفتاة؛ إذ يقول(46):

أنا مسكينٌ لمن يعرفني لوني السُّمرةُ ألوان العَرَبْ
رُبَّ مهزولٍ سمينٍ بيتُهُ وسمينِ البيتِ مهزولِ النَّسَبْ
أصبحتْ عاذلتي معتلّة قَرِما أم هي وحْمَى للصَّخَبْ

أصبحتْ تَتْفِلُ في شحمِ الذُّرى   وما كلُّ بيع بعتُه برباحِ
كمفسدِ أدناه ومصلحِ غيرِه   وتظنُّ اللومَ دُرّا يُنْتَهَبْ

وفي موضوع الغيرة يستهل قصيدته - التي قال عنها الأصمعي: «أحسن ما قيل في الغيرة» - بـ«ألا» الاستفتاحية المنبهة ثم بالنداء، خاتما البيت بالاستفهام الاستنكاري الصادم؛ إذ يقول(47):

ألا أيّها الغائرُ المستشيطُ   علام تغارُ إذا لم تُغَرْ؟

وهو بهذا يستحث السامع إلى متابعة القصيدة من خلال جِدة موضوعها وغرابة مذهبه فيه إلى الحد الذي عبّر عنه صاحب الأشباه والنظائر بقوله: «ما نعلم أن أحدا من الشعراء سهّل ترك الغيرة إلى هذا الحد. ونظنه كان يقول بالإباحة، وإلا فأي شيء دعاه إلى هذا القول الذي يأنف منه الأحرار»(48) هذا، ولم أقف عند أحد من القدماء ولا المحدثين ممن تعرضوا لمسكين وشعره بالدراسة، على رأي يؤكّد ظن السيوطي. وفي قصيدته في وصف المشيب يستهلها بوصف ما فعله به الشباب، وكيف سلبه رداءه فيقول(49):

سلب الشبابُ رداءه   عنّي وأتْبَعَهُ إزارُهْ
وقد يَحُلُّ عليَّ حلَّتَه   فيعجبني فخارُهْ

ثم يدلف من ذلك إلى الفخر بنفسه متخذا الشباب وسيلة يتوسل بها إلى هذا الغرض من دون إقحام؛ فلاتزال العلاقة قائمة غير منبتّة(50):

واسأل شبابي هل أهنْـ   ـتُ مَساكَه أو ذلَّ جارُهْ؟
وقد يَحُلُّ عليَّ حلَّتَه   فيعجبني فخارُهْ
أم هل وقفتُ بموقفٍ   أو مشهدٍ يخزيه عارُهْ؟
أم هل كسبتُ المال إلا   عاد لي ولــه خِيارُهْ؟

ومن الوسائل التي وظفها في مطالع قصائده لجذب انتباه القارئ «استدعاؤه التاريخ» من خلال إحدى شخصياته «دختنوس ابنة لقيط بن زرارة الدارمية» وهي شاعرة مجيدة من شواعر بني تميم في الجاهلية، وهو في استدعائه لها إنما يستدعي تاريخا وأحداثا تكشف جوانب الأسى واللوعة التي يشعر بها نتيجة ما حلّ بهم من هزيمة، فكان استدعاؤه لها موفقا في موضوعه ومضمونه؛ إذ كانت «دختنوس» صاحبة رأي ومشورة في الحروب؛ فكأن استدعاؤه لها إسقاطا على الواقع الذي يعيشه، إذ يقول(51):

عَجِبَتْ دَخَنْتُوسُ لما رأتني   قد علاني من المشيب خمارُ
فأهلّتْ بصوتها وأرَنَّتْ   لا تهابي قد شاب مِنّي العِذارُ
إنْ تَرَيني قد بان غَرْبُ شبابي   واني دون مولدي أعمارُ

على أنه قد لجأ إلى وسيلة ما فتئ يستخدمها في مطالع قصائده، وكأنها «تيمة» له، ولازمة في شعره، وتمثّل ذلك في افتخاره بلقب «مسكين» حيث نجده يبدأ إحدى قصائده بقوله[52]:

إنْ أُدْعَ مسكينا فما قَصَرتْ قِدري بيوتُ الحيِّ والجُدْرُ

وينطلق في فخره بنفسه في أبياتها الخمسة الأول ثم يردفها بستة أبيات في الفخر بقومه، ثم يختمها بستة أبيات بفخره بنفسه، وعلى الشاكلة نفسها يبدأ قصيدته التي يمدح فيها معاوية بن أبي سفيان ببيت يفخر فيها بلقب «مسكين» فيقول:

إنْ أُدْعَ مسكينا فإني ابن معشرٍ من الناسِ أحمي عنهم وأذُودُ

لقد مثّل هاجس الاعتزاز بالنفس والقبيلة مفتاحا ناجحا لفهم كثير من أشعار مسكين، وأداة للولوج إلى عالمه الشعري.

أمّا مطلع قصيدته التي أورد فيها شعراء، نُسب قبرُ كلٍّ منهم إلى بلده فقد جاء مطلعها منطقيا؛ حيث أجمل في البيت الأول ثم فصّل في بقية أبياتها العشرة، يقول في مطلعها[53]:

ولست بأحيا من رجالٍ رأيتُهم لكلّ امرئٍ يوما حِمامٌ ومَصرعُ

وعلى غرار القصيدة السابقة نجده في مطلع قصيدته عن الصداقة يجمل أنواع الأصدقاء ثم يفصّل بشكل منطقي تلك الأنواع، فيقول[54]:

تعلّم بأنّ الأصدقاء ثلاثةٌ وما كُلُّ من آخيتهُ بصديق

تلك كانت وقفة مع مطالع قصائد مسكين الدارمي ومقدماتها، وهو وإن جنح - في معظمها - إلى مقدمات غير المقدمات الغزلية أو الطللية بل إلى غيرها فإنه لم يبعد عن تلك التقاليد القديمة؛ وذلك لوجود مقدمات غير طللية أو غزلية في الشعر العربي القديم، ولكن «النقد حين أخذ يقنّن لمقدمة القصيدة لم يُعر اهتماما إلا للمقدمة الغزلية أو الطللية في الشعر الجاهلي فحسب»[55]، بيد أن ما يشغل الباحث ليس الالتزام بالقديم أو مخالفته بقدر ما يشغله كيفية التعاطي مع تلك المقدمات والمطالع، وهل كان لها ارتباط بجسد القصيدة أم أن العلاقة منبتّة؟ وقد رأينا كيف استدعت الضرورة الفنية والحالة النفسية مقدمات قصائد مسكين ومطالعها، ولعل ذلك كان إرهاصا بتغير النظرة إلى تلك المقدمات، وإن لم ترتقِ إلى مستوى الثورة عليها كما ظهرت - فيما بعد - واتضحت على يد أبي نواس، ومسلم بن الوليد، وأشجع السلمي ومن لفّ لفّهم؛ وذلك أن شعر مسكين – على رغم محاولاته التجديد فيه - مازال مشدودا للقديم، يجري فيه نَفَسُه، وتسري روحُه في تضاعيفه من خلال صوره وألفاظه، وتوظيفه للتراث التاريخي والأدبي بحكمه وأمثاله القديمة.

أمّا عن تعدد الموضوعات في القصيدة الواحدة، فبعد استبعادنا المقطوعات - بضرورة الحال - لقصرها وعدم تحمل بنائها أكثر من غرض، إضافة إلى تعارض الغاية منها مع الغاية من وراء تعدد

الأغراض في القصائد فإننا نجد أن عدد القصائد «15» قصيدة خلصت أربعٌ منها لغرض الفخر، وخمس خُصصت لأغراض الصداقة والغيرة والزهد، والتعبير عن الحزن، واشترك غرض الفخر مع الحكمة والوصف والهجاء في القصائد الست المتبقية؛ ليحتلّ الفخر النصيب الأوفى من نسبة التمثيل والحضور في شعر مسكين الدارمي.

وعلى صعيد طول القصيدة أو قصرها نجد أن قصائد مسكين قد تراوحت بين القصر والطول، وما توسطهما، وإن كانت الغلبة للتوسط؛ ولولا منافرته مع عبدالرحمن بن حسان لأمكننا الجزم بأن قصائده لم يتعد طول أطولها أربعين بيتا.

2 - خواتيم قصائده بين التقليد والتجديد

لقد كانت غاية عناية القدماء بخواتيم القصائد لا تبعد كثيرا عن عنايتهم بمقدماتها أو مطالعها؛ فقد وضعت المخَاطَب في بؤرة اهتمامها، وكما كان المطلع مفتاح القصيدة فلتكن الخاتمة قفلها؛ لذا ظهر الاهتمام بها كونها آخر ما يطرق الأسماع؛ فالإساءة فيها تنفي تأثير ما تقدّم من إحسان وإجادة[56]»، «ولا شيء أقبح من كدر بعد صفو» على حد تعبير حاتم القرطاجني، ومن خواتيم قصائد مسكين ما سار فيها على العرف القديم من حيث الختام بالحكمة، وأن يكون الاختتام في كل غرض بما يناسبه «سارّا في المديح والتهاني، وحزينا في الرثاء والتعازي»[57]، ومنها ما سار فيها وفق ما أمْلَته عليه تجربته من دون تكلف أو وقوع في إسار التقاليد القديمة؛ ومن النوع الأول نجده يوظف الحكمة في إحداها فيقول[58]:

ولقد رأيتُ الشرَّ بيـ   نَ الحَيِّ يبدؤه صِغارهْ
فلــو أنهــم يأسونه   لَتَنَهْنَهتْ عنهم كِبـارُهْ

وكقوله في قصيدة أخرى[59]:

ومن يفتقِرْ يعلم مكان صديقِهِ   ومن يَحْيَ لا يَعدمْ بلاء من الدّهرِ
فإنْ يكُ ألجــأني الزّمــانُ إليكمُ   حبيسَ الموالي في الصنيعــة والذُّخْرِ

ومن قصائده ما ختمها بالتشبيه مضمنا بعضا منها المثل العربي، كقوله[60]:

لا تَلُمْهــا إنهــا مـن نِسْـوةٍ   مِلْحُها موضوعةٌ فوق الرُّكَبْ
كشموس الخيل يبدو شَغْبُها   كلما قيـل لها: هـــالٍ وهَبْ

ويلجأ للتشبيه ليختم به قصيدته السياسية الداعية لتنصيب يزيد بن معاوية خلفا لأبيه، فيختمها بالمديح مشبها قدور معاوية بالجوابي، متأثرا بقوله تعالى:﴿ يَعْمَلُونَ لَهُۥ مَا يَشَآءُ مِن مَّحَٰرِيبَ وَتَمَٰثِيلَ وَجِفَانٍ كَٱلْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَّاسِيَٰتٍ ۚ ٱعْمَلُوٓاْ ءَالَ دَاوُۥدَ شُكْرًا ۚ وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِىَ ٱلشَّكُورُ ﴿١٣﴾ ﴾[61]، إذ يقول[62]:

قدورُ ابن حربٍ كالجوابي وتحتها　　　أثافٍ كأمثال الرئال ركودُ

ومن التشبيهات الطريفة التي ختم بها بعض قصائده في معنى الغيرة قوله[63]:

وكـم سيّـدٍ منّـا أبـوه وأمُّـهُ　　　إذا ما كفى ثَغرا سدَدْنا به تَغْرا

حَسِبنا شُعاعَ الشمسِ لمّا بدا لنا　　　شقائقَ قد عَلَتْ عُصْفُرٍ بأحمرا

ومن طريف الموضوعات اختتامه بعض قصائده بالاستفهام الاستنكاري المفيد معنى النفي الذي يدعو فيه إلى أن يكون أساس العلاقة بين الزوجين الثقة، في قوله[64]:

فمن ذا يُراعي له عِرسَه　　　إذا ضرّه والمطِي السَّفَر؟!

ومن قصائده ما ختمها بالتلهف والحسرة كقوله[65]:

لهْفَ نفسي على شبابِ قريشٍ　　　حين يأتي برأسهِ المختارُ

ومنها ما ختمها بالعبرة والعظة وضرب المثل موظفا التراث، كقوله[66]:

أولئك قومٌ قد مضوا لسبيلهمْ　　　كما مات لقمانُ بن عادٍ وتُبَّعُ

والملاحظ على خواتيم قصائد مسكين الدارمي أنها جاءت صورة من حالته النفسية والشعورية قبل رعايته جانب المُخَاطَب فجاءت منسجمة مع قصيدته غير مقحمة عليها. ولعل الاعتماد على عناصر الشعور والإحساس والإبداع في عملية الخلق الشعري قبل مراعاة التقاليد في القصيدة القديمة يجعلنا ندرك أن «نهاية القصيدة تحتمها عملية فعل الإبداع من حيث إنه فعل متكامل، له بداية ونهاية متضمنتان أصل التوتر الذي يدفع الشاعر إليه»[67]، ومن ثم يمكننا القول: إن الشاعر قد راعى دواعي نفسه، ونداء شعوره وإحساسه من ناحية، كما راعى المخاطب أو السامع ولم يتجاهلهما من ناحية أخرى؛ فلبّى صدقُ إحساسه وشعوره المتطلبين معا.

ثانيا: القيم الموضوعية

الوحدة العضوية ومظاهر تحققها في قصائد مسكين الدارمي

تعد الوحدة العضوية من أهم عناصر القيم الموضوعية ومن أبرز مقوماتها؛ من حيث كونها تعبيرا عن ترابط أجزاء القصيدة وتماسكها هيكلا وبناء فتأتي تامة الخلْق، يؤدي كل بيت فيها للاحقه، ويكمّل ما ابتدأه سابقه؛ إذ هي: «كالجسم الحي يقوم كل قسم منها مقام جهاز من أجهزته، ولا يغني عنه غيره في موضعه، إلا كما تغني الأذن عن العين أو القدم عن الكف أو القلب عن المعدة، أو هي كالبيت المقسم لكل حجرة منه مكانها وفائدتها وهندستها ولا قوام لفن بغير ذلك»[68]، وعند الحديث عن هذه الوحدة في الشعر القديم تواجه الباحث حيالها اختلافات في وجهات النظر؛ من حيث إثبات تحققها أو نفيه؛ فمن مثبت لها، مؤكد لتحققها إلى حد كبير، ومن

نافٍ لها بالجملة، ناسبٍ الشعرَ القديم إلى وحدة البيت وأودية التفكك، ولكلٍ أدلته وشواهده، ولكن النظرة المتأنية المنصفة لهذه القضية تضع الأمر في نصابه الصحيح؛ بأن تطرقَ باب النص قبل باب قائله، وقبل باب العصر الذي يمثله. وولوج باب النص ذاته سيكون كاشفا عن تحقق الوحدة فيه من عدمها؛ إذ ربما تحققت الوحدة لشاعر ما في قصيدة ولم تتحقق في أخرى، وإذا كان الأمر على هذه الشاكلة مع قصيدتين لشاعر واحد فإنه بالضرورة أوضح مع شاعرين مختلفين فضلا عن أن يكون الحكم على عصر بأكمله، أو قديم برُمّته.

وعند الحديث عن الوحدة العضوية لا بد أن نضع في حسباننا الظرف التاريخي، والبيئة المكانية التي قيل فيها الشعر، وإذا كانت تلك الاحترازات تتعلق بالشعراء الذين لهم دواوين محققة فكيف بنا ونحن أمام شاعر كمسكين الدارمي جُمع شعره من بطون الكتب ومن مظانَّ متعددة؟! لا شك في أن الحكم بوجود وحدة عضوية تشمل كل قصائده لن يكون حكما قاطعا؛ لأن ضياع جزء من هذا الشعر يحول دون تكوين رؤية واضحة تمكّن الباحث من إصدار أحكام باتة قطعية الدلالة.

ولعل وقوع جل شعر مسكين الدارمي في نطاق القصائد الصغيرة والمتوسطة الطول هو أحد عوامل تحقق تلك الوحدة فيه، إضافة إلى أن قصائده تنبئ - بقلة عدد أبياتها، وبخيطها الشعوري المتصل - عن تمامها وعدم نقصانها أو ضياع جزء أو أجزاء منها، هذا فضلا عن خلوص بعض تلك القصائد لغرض واحد وموضوع واحد مما قرّبها من عالَم الوحدة، وبعد بها عن عيوب التفكك والتجزئة؛ خصوصا وقد سلك مسكين بعض قصائده في خيط قصصي حفظ لها وحدتها، وولّدَ بها في نفس القارئ الإحساس والشعور بالأثر الكلي؛ فكأنها حبّات عقد منظوم؛ ينطبق ذلك على الخيط الشعوري الواحد في نسيج القصيدة، كما ينطبق على ذلك الأثر الكلي المتولد في نفس المتلقي، وينطبق كذلك على الصورة الشعرية باعتبارها إحدى الوسائل الكاشفة عن خلجات النفس، وحقائق الشعور من خلال الحواس والخيال؛ «لأن الصور وسائل تجسيم المشاعر والأفكار التجريدية والخواطر النفسية التي هي في أصلها مدركات عقلية محضة، لأن الطبيعة - كما يراها الشاعر - رمز للحياة الفكرية التي يمارسها المرء أو يشارك فيها»(69).

وإذا كان بعض النقاد يعزو عدم معرفة القصيدة العربية - في الأعم - للوحدة العضوية معرفة واضحة قبل العصر الحديث إلا نادرا، مُرجعا ذلك إلى «تقيد شعرائنا في العصور الوسطى بنموذجها الذي وضعه لها شعراء العصر الجاهلي؛ حيث نجد القصيدة متحفا لموضوعات مختلفة لا تربط بينها أي رابطة قريبة»(70)، فإن مسكين الدارمي قد تحرر من كثير من ذلك التقليد، واستجاب لدواعي شعوره أكثر من رضوخه لتقاليد الشكل الذي يؤثر في تجربته الشعرية.

وإذا كانت الوحدة العضوية عند بعض النقاد قد شملت «وحدة الموضوع، ووحدة المشاعر التي يثيرها الموضوع. وما يستلزم ذلك في ترتيب الصور والأفكار ترتيبا به تتقدم القصيدة شيئا فشيئا حتى تنتهي إلى خاتمة يستلزمها ترتيب الأفكار والصور، على أن تكون أجزاء القصيدة كالبنية الحية، لكل جزء وظيفته فيها. ويؤدي بعضها إلى بعض عن طريق تسلسل في التفكير والمشاعر»[71]، وإنني في معالجتي للوحدة العضوية في شعر مسكين لن أقف طويلا أمام وحدة المظهر الخارجي، ولن أضع وحدة الموضوع وحده محكا لتحقق الوحدة؛ لأنه ربما تعددت الموضوعات في القصيدة واستطاع الشاعر بموهبته ومهارته الفنية أن يربط بين تلك الموضوعات برباط التسلسل ووحدة الشعور، وقد يكون العكس؛ بأن تأتي القصيدة في موضوع واحد ولا تُسعفُ الشاعرَ موهبتُه ومقدرته الفنية على الربط بين أجزائها في بناء فني متماسك متناسق؛ فمدار الأمر إذن على سيطرة إحساس واحد، وهيمنة رؤية نفسية ذات لون واحد على القصيدة كلها، تستتبعها الصورة الشعرية بمعناها الجزئي والكلي لتُضْحِي وسيلةَ الشاعرِ لنقل إحساسه للمتلقي، ومن ثم يمكننا القول: إن شعرنا العربي القديم لم يخل تماما من الوحدة العضوية؛ لأن «عدم إدراك القدماء مفهوم الوحدة الحديث إدراكا تاما لا يعني خلو الشعر منها، فالحكم في هذه القضايا الفنية الدقيقة يحتاج إلى روية وصبر واستقراء»[72] كما يحتاج إلى التعامل - في بعض المراحل - مع كل شاعر بل مع كل قصيدة على حدة قبل أن نشبكها في إطار الرؤية الكلية والنظرة العامة للعمل الفني كله، وهذا ما نطمح إلى إنجازه.

وعند تناولنا شعر مسكين نجده قد حافظ على الوحدة الموضوعية في بعض قصائده فخلصت لغرض واحد؛ كقصيدته التي اقتصرت على الفخر، والتي يقول فيها[73]:

ورُبَّ أمورٍ قد بَرَيـــتُ لحاءهـا　　وقوّمتُ من أصلابها ثــم زُعتُها
أقيم بدار الحرب ما لم أُهَنْ بها　　فإنْ خفتُ من دارٍ هوانا تركتُها
وأُصلحُ جُلَّ المــالِ حتَّى تخالُني　　شحيحا وإن حَقُّ عــراني أهنتُها

فقد تحقق للقصيدة من الوحدة العضوية وحدة موضوعها؛ فخلصت للفخر بجانبيه الشخصي والقبلي، وقد لجأ الشاعر فيها إلى وسيلة ساعدته على تحقيق الوحدة العضوية، وخلقت لها ترابطا إجباريا؛ إذ بدأها بمجمل عام احتاج منه إلى تفصيل، وكلما فصّل ارتبط تفصيله بما أُجمل سلفا، وعاد إليه؛ فهو قد بدأها بقوله:

ورُبَّ أمورٍ قد بَرَيتُ لحاءها　　وقوّمتُ من أصلابها ثم زُعتُها

حيث يصف نفسه بأنه حكيم عرّكته التجارب، لا يغره من الأمور قشورها، ثم يفصل ذلك مُقدِّما الأدلة على ما ذهب إليه؛ فهو في الحرب مرن فطن، وهو في السلم عزيز النفس أبي، لا يلج



البيوت لفقر أمّ به، وينحي باللائمة على من هذه صفتُه، مبينا أن عزة نفسه إنما اكتسبها من عزة قومه، فيقول مازجا بين الشخصي والقبلي في فخره[74]:

ومَكْرُمةٍ كانت رعاية والدي فَعَلَّمنيها والدي ففعلتُها

وعَوراءَ من قِبَلِ امرئٍ ذي قرابةٍ	**تصاممتُ عنها بعدما قد سمعتُها**
رجاءَ غدٍ أن يعطِفَ الرَّحْمُ بيننا	**ومظلمـةٍ منــــه بجنبي عركتُها**
إذا ما أمورُ الناسِ رَثَّتْ وضُيّعَتْ	**وجدتُ أموري كُلَّها قـــد رميتُها**

وما عزّز جانب الوحدة العضوية في القصيدة وحدة الغرض ووحدة الفكر والشعور؛ حيث التغني بجميل الصفات، والفخر بحميدها، وقد شملت القصيدةَ كلها وحدة الشعور من أول بيت إلى آخر بيت فيها، وهو شعور بالزهو والفخر بصفات متحت من معين المشهور من الصفات العربية القديمة؛ فيختمها بقوله[75]:

وإنّي سألقـى اللهَ لم أرمِ حُـرَّة	**ولم تتمـــنَّ يـومَ سرٍّ فخُنْتُهـــا**
ولا قاذفٌ نفسي ونفسي بريئةٌ	**وكيف اعتذاري بعد ما قد قذَفْتُها**

وعلى غرار طريقة «الإجمال والتفصيل» السابقة نجده يوظف تلك «التيمة» في قصيدة له عن الصداقة؛ حيث خلصت لذلك الغرض فتحققت لها وحدة الموضوع إلى جانب وحدة الفكر والشعور؛ فدارت فكرتها حول أنواع الأصدقاء، وشملها شعور واحد بأهمية الصديق الصالح، والحذر من صاحب الغرض، والمضطر، و«أخو الكأس» وقد كشفت أبيات القصيدة - على قلة عددها - عن وعي بمسارب النفس الإنسانية، ودراية بأحوال الصديق؛ فصاغ أبياتها على هيئة مقدمة منطقية «مُجمَلة» تقود لجسم القصيدة «العَرْض» الكاشف عن أنواع الصديق الثلاثة، شافعا كل نوع بخصائصه، «مفصّلا» في أنماط تفكيره، خاتما إياها «بعموم» يلتقي مع إجمال مقدمتها، فيقول فيها[76]:

تعلّـمْ بـأنّ الأصدقـاءَ ثلاثـةٌ	**ومـا كلُّ مـن آخيتـهُ بصديـقِ**
وأصفاهـم ودّا أخـو الطبع منهمُ	**وأثبتُهـم في وحـدة وفريـقِ**
فذلـك موثـوق بـه في أمـوره	**وفي كلِّ مـا حـالٍ أعزُّ وثيـقِ**
وأكذبُهـم ودّا أخـو الـكأس إنّـه	**صديـقُ صَبـوحٍ دائـم وغَبـوقِ**
وبينهـمُا المضطـرُ يلتمـس التـي	**جميعُهـم فيهـا بـكلِّ طريـقِ**
فـذاك تُدانيـه فتُدنيـه مـرة	**وتجْفُوه أخرى منك فِعلُ رفيقِ**
تكافيه في الحالات ما كان يَرتَجي	**وتحذرُ منه القربَ عند مضيقِ**
وكُلّهـمُ في طبعـه يحـذر التـي	**تَـضُرُّ ويرجو النفـع كلَّ شروقِ**

فقد تحققت للقصيدة وحدتها العضوية من خلال ترابط أبياتها وتسلسلها، فلو أنك جئت إلى بيت منها لتقدمه على سابقه أو تؤخره عن لاحقه ما استقام لك ذلك؛ لأنك إذا فعلت تداخلت الأنواع والصفات، فوضعتَ من صفات «المضطر» تحت صفات «أخو الطبع»، وأخذت من صفات «أخو الطبع» فألحقتها بصفات «أخو الكأس» فتكون بذلك قد بعدت بالقصيدة عن غاياتها التي تغيّاها الشاعر، وعن مراميه التي رامها منها، وعن غرضها الذي نُسجتْ لأجله؛ فتكون بذلك قد أفسدت على الشاعر مبتغاه، وعلى المتلقي متعته وأوجه إفادته.

بيد أنّ ما ساعده على تحقيق تلك الوحدة سهولةُ أبيات القصيدة، وجودة نسجها، وحسن سبكها، وإعمال التقسيم العقلي المنطقي الذي لم يُذْهِبْ برونق الشعر ولم يَعُقْ جانب التصوير والخيال فيها، وانظر إلى قوله: «أخو الكأس» بالإضافة الدالة على التصاقه بالكأس حتى صارت له بمنزلة الأخ من أخيه؛ فجالسه لأجلها، ولولاها ما كان له بجليس ولا بصديق، وإنما كانت صداقته لأجل الصبوح والغبوق فقط، وهي حقيقة دالة على مكنون نفسه، وعلى غرضه الحقيقي؛ لذا لجأ الشاعر إلى الإضافة مرة أخرى؛ لينبئ عن مكنون تلك النفس الكنود «صديقُ صَبوحٍ دائمٍ وغَبوقِ»، بيد أنني أميل إلى رفع كلمة «دائم» بدلا من جرّها بالكسر كما وردت في الديوان؛ فعلى رغم أن الأمرين جائزان نحويا من حيث وصف المضاف أو المضاف إليه فإنَّ ضبطها بالرفع يفيد ملازمة «أخو الكأس» لها؛ فهو صديق لها دائمٌ، لا ينقطع منها عن صبوح أو غبوق، ولعل ذلك أقرب إلى قصد الشاعر ومراده. وعلى الناحية الأخرى تجد الإضافة نفسها ولكنها تحمل بعدا إيجابيا هذه المرة؛ إذ هي دالة على المدح مع الصديق الوفي من خلال قوله: «أخو الطبع» فكأنه صار أخا للطبع فاستحق المدح كما كان صديق الشرب/ أخو الكأس» مستحقا الذم. ووضع الصورتين في هيئة المقابلة والمفارقة أفصح عن جمال الصورة من خلال تلك المفارقة التصويرية التي عمد الشاعر إليها.

ومن القصائد التي تحققت لها الوحدة العضوية؛ تلك القصيدة التي قالها بعد فشل الثورة التي شارك فيها ضد المختار الثقفي؛ وقد جاءت مفعمة بالأسى واللوعة على ما حلّ بهم من هزيمة؛ فيستدعي من أعماق التاريخ الشاعرة الجاهلية «دخنتوس بنت لقيط بن زرارة الدارمية التميمية» ويُجري معها حوارا يظهر فيه تعجبها من علامات الشيب على فوديه؛ فيقول[77]:

عجبتْ دختنوسُ لما رأتني	**قد علاني من المشيب خِمــارُ**
فأهلّــتْ بصوتهــا وأرنَّتْ	**لا تهابي قد شاب منّي العِذارُ**

فيجيبها مصورا حزنه ولوعته مما حل بهم، فيقول[78]:

إنْ تَريني قد بان غَرْبُ شبابي	وأنّي دونَ مولدي أعمارُ
ابن عامينِ وابن خمسين عاما	أيُّ دهر إلا له أدهارُ
ليت يسعى لها وُجُوبتَها لي	يوم قالت ألا ترمَّ تغارُ
ليتنا قبل ذلك اليوم مُتنا	أو فعلنا ما يفعل الأحرارُ
فعلَ قومٍ تغاني الحَينُ عنهم	لم أقاتلْ وقاتلَ العَيزارُ
فتولّيتُ عنهم وأصيبوا	وبقائي عنهم شنارٌ وعارُ
لهفَ نفسي على شبابٍ قريشٍ	حين يأتي براسه المختارُ

ولعل خلق ذلك الحوار والاعتماد على عنصر الحكي في القصيدة هو ما حقق لها تلك الوحدة.

وقد استعان الشاعر بالوصف كإحدى تقنيات السرد المعينة على تحقق الوحدة العضوية في قصيدته «في وصف المشيب»، إذ يمكننا تقسيم تلك القصيدة إلى مقطعين متداخلين مترابطين؛ يتحدث في المقطع الأول منهما عن حلول المشيب وأثره الظاهر في الشاعر؛ إذ أحالَ لون شعره الأسود إلى لون القطن الأبيض، يظهر ذلك من خلال قوله[79]:

سلب الشبابُ رداءه	عنّي وأتْبَعَه إزارُهْ
وقد يحلُّ الشباب عليّ حُلْ	لَته فيعجبُني فخارُهْ
ولقد لبستُ جديدَهُ	حينا فلا يَبعُدْ مزارُهْ
فانظرْ إلى شعري تبيّنْ	كيف قد فعلتْ ديارُهْ
بِيضٌ كلونِ القطنِ لا	يخفى على أَحَدٍ خِمارُهْ
واسأل شبابي هل أهنْـ	ـتُ مَساكَه أو ذلَّ جارُهْ
تكافيه في الحالات ما كان يَرتَجي	وتحذرُ منه القربَ عند مضيقِ

وعلى سبيل المفارقة التصويرية وأسلوب التداعي يتناول في المقطع الثاني عهد الشباب الذي ولّى، وإن كان حال الشاعر معه مختلفا عن حال غيره؛ إذ رضي ولم يسخط؛ فلم يجزع لرحيل الشباب، ولم يأسَ على فراقه بقدر ما اتخذه أداة للسلوى، ووسيلة عَبَرَ بها أودية الأسى والجزع؛ فأصبح تذكره للشباب مدعاة للفخر، ورجاء في التماس الأجر؛ لأنه صانه فلم يشهد له موقفا مخزيا، أو مشهدا مشينا[80]:

أم هل وقفتُ بموقفٍ	أو مشهدٍ يُخزيه عارُهْ
أم هل كسبتُ المال إلا	عاد لي وله خيارُه؟
أعطيتُه دِرعِي وبَيْضَتها	ومصقولا شِفارُهْ

والقَينـةَ الحسـناءَ مثـلَ ... الرِّيـمِ مـن ذهـبٍ سِـوارُهْ
وحملتْـه يـوم اللقـاءِ ... علـى جـوادٍ مـا يُعـارُهْ
بِيـضٌ كلـونِ القطـنِ لا ... يخفـى علـى أَحَـدٍ خِـمارُهْ
واسـأل شـبابي هـل أهنْـ ... ـتُ مَسـاكَه أو ذلَّ جـارُه

لقد سارت القصيدة - بترابطها - في الطريق التي رسمها لها الشاعر من أول أبياتها؛ حيث مشهد المشيب الذي حلّ ولم يجزع الشاعر لحلوله، ومشهد الشباب المُستدعَى بعد رحيله، ولم يأس الشاعر على رحيله، وبين هذين الخطين تماسكت أبيات القصيدة، وحُفظَت لها وحدتها؛ فترابطت ترابطا شعوريا حيث الإحساس الواحد والشعور الواحد، كما ترابطت أساليبها اللغوية؛ من خلال عودة ضمير الغائب في «رداءه - حلته - جديده - مزاره - دياره» على المشيب في المقطع الأول، ومن خلال تكرار أداة الاستفهام «هل» في ثلاثة أبيات متتاليات، كما تكرر ضمير الغائب في أبيات المقطع الثاني، وبذا تكون القصيدة قد خطت خطوات واسعة في سبيل وحدتها العضوية، وتلاحم نسيجها الفني وترابطه.

ولمسكين في الفخر بقومه قصيدة خلصت لذلك الغرض ولم يشاركها فيه حتى فخره الشخصي الذي ما فتئ يُلحُّ عليه في جل شعره؛ فتحققت لها وحدة الموضوع، وجمع أبياتَها خيط شعوري واحد غذته روافد الفخر بالقبيلة؛ أصلها وأمجادها، وقد جاءت أبيات القصيدة متلاحمة، يأخذ بعضها بأعناق بعض، لم يشذ عن ذلك التلاحم بيت، ولم ينفر فيها بيت من جوار أخيه «فقيمة البيت في الصلة التي بين معناه وبين موضوع القصيدة، لأن البيت جزء مكمّل، ولا يصح أن يكون البيت شاذا خارجا من مكانه من القصيدة بعيدا عن موضوعها»[81]، يفخر مسكين بأصله فيقول[82]:

إنّ أبانا بكرُ آدم، فاعلمـوا ... وحوّاءَ قَـرْمٌ ذو عثانـينَ شـــــارِفُ
كأنّ على خُرطُومه مُتهافتًا ... من القطنِ هاجَتْه الأكُفُّ النَّوادفُ

فهو هنا يفخر بانحداره من أصلاب آباء لهم في العراقة إرث، وفي العزة نسب، وإذا كان البيتان لا ينفكّان أحدهما عن الآخر لحاجة كليهما للآخر فإنهما لا ينفصلان عن بقية الأبيات التي تعدد مآثر قومه وشجاعتهم التي جعلتهم يفضلون رائحة صدأ الحديد المنبعث من السلاح على رائحة المسك المُدَوَّف؛ ولأن الحديث كان عن السلاح إجمالا فقد استتبع التفصيلَ في أنواعه؛ فذكر الدروع وسعادة أجسادهم بها عند لقاء الأعداء، ثم ذكر السيوف وصفاتها في الحرب في ستة أبيات

متتاليات، وكما بدأ قصيدته بالفخر فقد ختمها به، فقال[83]:

ولَلصّدأُ المُسَوَّدُ أطيبُ عندنا	من المسك دافته الأكُفُّ الدوائفُ
وتُضحِكُ عِرفانُ الدُّروعِ جلودنا	إذا جاء يوم مظلم اللون كاسف
تَعلَقُ في مثل السَّواري سيوفُنا	وما بينها والكعب منّا تنائفُ
وكُلُّ رُدَينيٍّ كأنَّ كُعوبَه	قَطًا سابقٌ مستورِدُ الماء صائفُ
كأنّ هلالا لاح فوق قناتِه	جلا الغيمَ عنه والقَتامَ الحراجفُ
له مثلُ حُلقومِ النّعامةِ حِلّةٌ	ومثل ساقَها القدامى متناصِفُ
وإنا أناسٌ يملأ البيضَ هامُنا	ونحن حواريّون حين نزاحفُ
جماجمُنا يوم اللقاء برأسنا	إلى الموت تمشي ليس فيها تَجانُف
ربيعةُ فرعٌ من نزارٍ ولم تكن	عمانيّة للبخل حامٍ وخارفُ

ومن قصائده التي استعان فيها بالحوار، وتعدد الأصوات وسيلة للكشف عن حالته النفسية، وأداة لرسم لوحة فنية متكاملة تحقَّقَت من خلالها الوحدة العضوية؛ تلك القصيدة التي يقول فيها[84]:

أتى يَخبِطُ الظّلْماءَ والليلُ دامسٌ	يُسائل عن غير الذي هو آملُ
فقلت لها: قومي إليه فَيَسِّري	طعاما فإن الليل لابدَّ نازلُ
يقول وقد ألقى مراسيه للقِرى:	أبِنْ لي ما الحجّاجُ بالنّاسِ فاعلُ
فقلت: لَعَمْري ما لهذا طرَقْتَنا	فَكُلْ ودعْ الحجّاجَ ما أنت آكلُ
أتانا ولم يَعْدِلْه سَحبانَ وَائِل	بيانا وعلما بالذي هو قائلُ
فما زال عنه اللّقْمُ حتّى كأنّه	من العِيِّ لما أن تكلَّمَ باقلُ

فالأبيات أشبه بموقف درامي متنامي الأحداث؛ فيه من الدراما حبكتها، وتعدد شخصياتها، وسريان عناصر السرد وتقنياته في تضاعيفها، إضافة إلى طرافة الموقف، ومسحة الفكاهة التي تخللته.

ولم يكن وقوفنا عند قصائد مسكين القصيرة أو متوسطة الطول مما جاءت على غرض واحد هو ما جعلنا نحكم بتحقق الوحدة العضوية فيها؛ بل إن لمسكين قصائد طوالا تعددت فيها الأغراض، وجاءت في بناء فني متكامل؛ حيث شملها فِكرٌ واحد، ومشاعر منسجمة لاءمت بين موضوعات القصيدة وأفكارها، وربطت بين أبياتها؛ فلم يَحُلْ تعدد الأغراض بينها وبين تحقق وحدتها العضوية «لأن بها ترابطا نفسيا دعت إليه طبيعة البيئة ومشاهدها في الصحراء والجبال والأطلال وما إليها»[85].

ووجود مثل هذا الترابط النفسي يقود إلى الوحدة الشعورية والفنية فيحتضن أبيات القصيدة، ويضم بعضها إلى بعض؛ وعلى رغم أن البحث عن الوحدة العضوية في القصيدة ليس بحثا عن مادي ملموس؛ كما أنه ليس في وضوح وصرامة الوحدة في المسرحية أو الرواية؛ من حيث تسلسل الأحداث، أو ترابط المواقف، فإننا نلج عالم قصيدة مسكين التي صدّرها المرتضي في أماليه بقوله: «وكان مسكين كثير اللهج بالقول في معنى الغيرة»[86]، نلجها من منطلق التركيز على الترابط النفسي، ووحدة الشعور الكاشف عن الوحدة العضوية فيها. والقصيدة وإن لم تخلص لغرض الغيرة - فقد ابتدأها بمقدمة تقليدية تحكي عن تقليد قديم؛ حيث إشعال النار في الصحراء ليلا - فإن الشاعر قد نجح في إيجاد نافذة يطل منها على غرض الفخر الذي ظل هاجسا يطارده في شعره كله؛ فبيّن في مقطعها الأول - كيف أنه يوقد النار للجياع والمسافرين في أطول ليالي السنة؛ لتحل عليه الضيفان، فيكرم نزلهم. ولما كان غرض القصيدة الرئيس هو الغيرة على النساء أوجد سببا يصله بهذا الغرض، ففخر - في المقطع الثاني ... ولمّا كان هذا مشعرا بغلظة الطبع، ومخالفة عادات العرب، وما عرف عنهم من نبل وشهامة، فقد استدرك الأمر فأظهر إكرام قبيلته للنساء الواقعات في الأسر، والإحسان إليهن؛ فيصبحن في حماهم مكرّمات، ولا يطبخن في قِدْر؛ لأن هناك من يخدمهن، فهُنّ يعاملن كخير نسائهم، يصور ذلك بقوله[87]:

ونـارٍ دعـوتُ المُعتَفيـنَ بضوئهـا ... فباتـوا عليهـا أو هَديْـتُ بهـا سَـفْرا

تـضرّمُ في ليـل التـمام وقـد بـدتْ ... هـوادي نُجومِ الليـل تُحسَـبُها جَمْرا

وضيـفٍ يخوضُ الليـلَ خوضا كأنّما ... يخـوضُ بـه حتّـى تأوّبَنـي بحـرا

وكـم مـن كريـمٍ بوّأتـه رماحُـهُ ... فتـاةَ أُنـاسٍ لا يسـوق لهـا مَهْـرا

ومـا أنكحونـا طائعـين بناتِهـمْ ... ولكـنْ نكحناهـا بأرماحنـا قَـسْرا

وكائـنٍ تـرى فينـا مـن ابن سـبيئةٍ ... إذا لقـيَ الأبطـال يطعنهُـمْ شَـزْرا

فـما رَدّهـا فينـا السـباءُ وضيعـة ... ولا عُرِّيَـتْ فينـا ولا طبخـتْ قِـدْرا

ولكـنْ جعلناهـا كخـيرِ نسـائنا ... فجـاءتْ بهـمْ بيضـا غطارِفَـة زُهْـرا

ويستمر في الفخر في المقطع الثاني إلى أن يصل إلى تلك اللوحة التي رسمها بريشته للغيرة، رابطا بين أبيات هذا المقطع بخيط سردي شفيف، يتخلله تكرار فعلِ الحكي في زمن الحاضر الدال على استحضار المشهد سبع مرات في خمسة أبيات؛ إذ يقول[88]:

وإنّي امـرؤٌ لا آلـفُ البيـتَ قاعـدا ... إلى جنـبِ عِـرسي لا أفارقهـا شِـبرا

ولا مُقسِـمٌ لا تـبرحِ الدّهـرَ بيتَهـا ... لأجعلَـه قبـل المـمات لهـا قـبرا

إذا هـي لم تُحصِـن أمـام فتائهـا ... فليـس ينجيهـا بنـائي لهـا قـصرا

ولا حاملَ ظنّي ولا قال قائلٌ ... على غيرة حتّى أحيطَ به خُبْرا
وهبْني امرأ راعيتُ ما دمتُ شاهدا ... فكيف إذا ما غِبتُ من بيتِها شهرا
وكائنٍ ترى فينا من ابن سبيئةٍ ... إذا لقيَ الأبطال يطعنهُمْ شَزْرا

ويختم قصيدته ذات الأربعة والعشرين بيتا بفخره بالعفة التي هي صنو الغيرة ووصيفتها، فيقول[89]:

وعوراءَ من قِبل امرئٍ قد رددتُها ... بسالمةِ العينين طالبةٍ عُذْرا
فأعرضتُ عنه وانتظرت به غدا ... لعلّ غدا يُبدي لناظره أمْرا
لأنزِعَ ضبّا جاثما في فؤادهِ ... أُقَلِّمَ أظفارا أطال بها حَفْرا

ويأبى في ختام قصيدته إلا أن يحضر فخره بقومه؛ ليجعل لهم السؤدد والمجد، وليس هذا ببعيد عن صفات تقدمت في الغيرة والعفة، ولا بغريب عليها، وهل يكون السيد إلا عفيفا غيورا؟!

تلك كانت صورة الوحدة العضوية ووسائل تحققها في شعر مسكين الدارمي، لم نتكلف إظهارها، ولم نتعسف بيان تحققها، كما أننا لم ننفها عن شعره بالجملة؛ فظهرت جلية في بعض قصائده من خلال وحدة الشعور، ووحدة الجو النفسي، ومن خلال توظيف الأسلوب السردي كما اعتمدت الحوار وسيلة للكشف عن الأبعاد النفسية في بعضها الآخر، هذا فضلا عن اتباع تقنية الإجمال ثم التفصيل؛ ليرتبط الجزء فيها بالكل، وقد سارت الصورة الشعرية في إهاب ذاك الترابط، فمتحت من معينه، وساعدت - بدورها - على تحققه.

الخاتمة

لقد حاولت هذه الدراسة أن تقدّم أنموذجا لشاعر من شعرائنا القدامى الذين وقفت شهرة معاصريهم – أمثال شعراء النقائض - أمام شهرتهم والاهتمام بنتاجهم، وذلك بغية الكشف عن تفرد تجربته الفنية، وتعدد روافد شعره؛ بين جاهلي قديم فرضته طبيعة نشأته وإقامته بالعراق، وجديد نامٍ متطور عاشه الشاعر وعاصره، وكان له فيه حضور وتمثيل من خلال رحلاته إلى دمشق - حاضرة الخلافة حينها - واحتكاكه بمركز اتخاذ القرار، وبشعرائه الذين حطبوا في حباله ممن اتخذهم الأمويون وسائل دعم لأركان دولتهم.

وقد عمدت هذه الدراسة إلى الوقوف على الأغراض الشعرية، والبنى الفنية والقيم الجمالية والموضوعية في شعر مسكين الدارمي فكشفت عن بنية قصائده مُظْهِرَةَ اختلاف مقدماته وخواتيمها وبعدها عن التقاليد الشعرية السائدة؛ من حيث عدم تقيدها بالتصريع تقليدا غالبا، ومن حيث مراعاة الجانب النفسي والشعوري ووضعه على رأس أولويات الشاعر،

فلم يُخضعه لمقتضى الحال – كعادة غيره من شعراء عصره - ولم يجعله تابعا للمخاطب على حساب ذاتية الشاعر وإحساسه، كما كشفت الدراسة عن عناصر الوحدة العضوية ووسائل تحققها – من دون تعسف - فأظهرت دور عناصر السرد من حوار ووصف ومفارقة تصويرية في الكشف عن أبعاد تلك الوحدة العضوية، إضافة إلى وحدة الموضوع ودوره، وتوظيف التراث التاريخي وأثره، واستخدام «التفصيل بعد الإجمال» كإحدى التقنيات التي ساعدت على تحقق تلك الوحدة.

وقد ألمحت الدراسة إلى وجود نوع من النقائض والمفاخرات لم يأخذ حقه من العناية والدرس؛ نوعٍ حلّق فيه صاحبه في سماء العفة والترفّع، ونأى به عن الانزلاق إلى وهدة الإسفاف والإقذاع، فحريّ بنا أن نعطيه حقه بالكشف عن أبعاده الفنية وقيمه وجوانب تميزه.

وقد وقفت الدراسة على الاتجاهات الفنية في أغراض «مسكين» الشعرية، وكذا قيمها الجمالية والفنية، وأماطت اللثام عن التأثيرات الإسلامية والقبلية والمزج بينهما في بنية الأغراض الشعرية، ومدى حضور البعد النفسي وتركيز الشاعر عليه، إضافة إلى توليد المعاني الطريفة والصور الفنية الجديدة، هذا فضلا عن حرص الشاعر على تحميل الأغراض الشعرية بمضامين الأبعاد السياسية، وإضفاء صفة «القدرية» على حكم بني أمية مما يعدّ إرهاصا بظهور هذا اللون من التوظيف الذي نما واستوى على سوقه عند شعراء العصر العباسي من أمثال أبي العتاهية.

وتوصلت الدراسة إلى سبق مسكين الدارمي إلى بعض الأغراض والموضوعات واستحداثه لها وتعميقه مضامينها؛ كموضوع الغيرة الذي كان له فيها مذهب خاص وتفرّد في المعالجة، وكموضوع الصداقة الذي كان له فيه آلية خاصة؛ حيث أفرد له القصائد، وعالجه بشكل عكسي حينا، حيث ذكر الصفات السلبية على سبيل التحذير منها، ووظف فيه التراث الأدبي المعتمد على ضرب المثل حينا آخر، كما اعتمد على تقسيم الموضوع تقسيما منطقيا عقليا من ناحية ثالثة.

وتوصلت الدراسة أيضا إلى الأثر المكاني في شعر مسكين الدارمي، وكيف كان للبيئة المكانية وتنوعها، وتغيرات العصر وتسارع أحداثه دورٌ في تشكيل رؤية مسكين وتجربته الشعرية، وأثر في اتجاهات شعره عامة، وشعره السياسي على وجه الخصوص.

وقارنت الدراسة بين الأعمال التي تناولت شعر مسكين الدارمي بالجمع والتوثيق في محاولة لإعطاء الحق لأصحابه، وصولا لرسم صورة واضحة عن الشاعر ومكانة شعره.

وأخيرا طمحت الدراسة إلى قراءة شعرنا القديم من منظور بيان القيمة والأثر، وليس على

أساس مجرد الشهرة وكثرة النتاج؛ لأن مثل تلك القراءة ستفتح نافذة لتكوين رؤية موازية - إن لم تكن جديدة - في التعاطي مع شعر المغمورين أو غير المشهورين - على أقل تقدير - ليصبح النص ذاته معيار الحكم وليس شهرة صاحبه، ولا كثرة ما ترك من قصائد ودواوين... وذلك - إن كُتب له أن يتم - كفيل بإعادة تشكيل الرؤى ووجهات النظر تجاه تراثنا العربي؛ والشعري منه خاصة، مما سيفتح الباب واسعا أمام قراءة تراثنا قراءات جديدة وجادة، وذات أبعاد ثرية لها من القيمة والأثر ما يوازي غيرها ممن اتخذت من المشهورين وشعرهم مجالا للدراسة والبحث والتحليل.

الهوامش

1. أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، 68/18
2. السابق، الصفحة نفسها.
3. ياقوت الحموي، معجم البلدان، 328/3.
4. شهاب الدين أحمد بن يحيى العمري، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، 89/14.
5. عبدالله الجبوري، ديوان مسكين الدارمي، ط: دار البصري، بغداد، 1970.
6. أبو القاسم علي بن الحسن ابن عساكر، تهذيب ابن عساكر، 300/5.
7. أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، 69/18.
8. محمود شاكر، التاريخ الإسلامي، العهد الأموي ص 79، المكتب الإسلامي ط2000/7م.
9. كارين صادر، ديوان شعر مسكين الدارمي، ص 28.
10. السابق ص 33 – 34.
11. السابق، ص 19.
12. السابق، ص 25.
13. السابق، ص 26.
14. محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع المسند الصحيح، (5673).
15. أبو حاتم السجستاني البستي، روضة العقلاء ونزهة الفضلاء، ص274.
16. كارين صادر، ديوان شعر مسكين الدارمي، ص 69.
17. السابق، ص 84.
18. السابق، ص 27.
19. السابق، ص 30 – 31.
20. السابق، ص 31.
21. السابق، ص 58.
22. شوقي ضيف، التطور والتجديد في الشعر الأموي، ص40.
23. كارين صادر، ديوان شعر مسكين الدارمي، ص 85 - 88
24. السابق، ص88.
25. السابق، الصفحة نفسها.
26. شوقي ضيف، التطور والتجديد في الشعر الأموي، ص 85.
27. كارين صادر، ديوان شعر مسكين الدارمي، ص 39.
28. السابق ص54 - 55.29
29. السابق ص 36.

30	السابق ص 93.
31	إحسان عباس، ديوان كثير عزة، ص 136.
32	الموسوعة العالمية للشعر العربي www.adab.com.
33	كارين صادر، ديوان شعر مسكين الدارمي، ص 43 – 44.
34	كارين صادر، ديوان شعر مسكين الدارمي، ص 48 – 49.
35	كارين صادر، ديوان شعر مسكين الدارمي، ص 50.
36	كارين صادر، ديوان شعر مسكين الدارمي، ص 77.
37	كارين صادر، ديوان شعر مسكين الدارمي، 78.
38	كارين صادر، ديوان شعر مسكين الدارمي، ص 80.
39	كارين صادر، ديوان شعر مسكين الدارمي، ص 33.
40	سراج الدين محمد، الزهد في الشعر العربي، ص 6.
41	عبدالقادر البغدادي، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، ص 141.
42	كارين صادر، ديوان شعر مسكين الدارمي، ص 66 - 68
43	يوسف بن عبدالله القرطبي، بهجة المجالس وأنس المجالس، 2: 560.
44	أبو علي الحسن ابن رشيق، العمدة في صناعة الشعر ونقده، ج1/ص 217.
45	أبو هلال، الحسن بن عبدالله بن سهل، كتاب الصناعتين، ص 435.
46	كارين صادر، ديوان مسكين ص19.
47	السابق ص 43.
48	الخالديان، الأشباه والنظائر، ج1، ص62.
49	كارين صادر، ديوان مسكين ص 46.
50	السابق، ص 46.
51	السابق، ص 54
52	السابق، ص 58.
53	السابق، ص 66.
54	السابق، ص 80.
55	يوسف حسين بكّار، بناء القصيدة في ضوء النقد العربي القديم في ضوء النقد الحديث، ص 212.
56	حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص 306.
57	السابق، الصفحة نفسها.
58	كارين صادر، ديوان مسكين، ص47.
59	السابق، ص 64.
60	السابق، ص21.

61 سورة سبأ، آية 13.
62 أبو العباس المفضّل بن محمد الضبّي، المفضليات ص 183.
63 كارين صادر، ديوان مسكين ص51.
64 السابق، ص44.
65 السابق، ص55.
66 السابق، ص 68.
67 مصطفى سويف، الأسس النفسية للإبداع الفني في الشعر خاصة، ص 297.
68 عباس محمود العقاد، وإبراهيم عبدالقادر المازني، الديوان في الأدب والنقد، ص 130.
69 دياب عبدالحي، عباس العقاد ناقدا، ص 420.
70 شوقي ضيف، في النقد الأدبي، ص 402.
71 محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، ص 375.
72 يوسف حسين بكّار، بناء القصيدة في ضوء النقد العربي القديم في ضوء النقد الحديث، ص 314.
73 كارين صادر، ديوان مسكين ص 27 – 28.
74 السابق، ص 29.
75 السابق، الصفحة نفسها.
76 السابق، ص 80.
77 السابق، ص 54.
78 السابق، ص 54 - 55.
79 السابق، ص54.
80 السابق، الصفحة نفسها.
81 عبدالرحمن شكري، مقدمة ديوان شكري، ص 366.
82 كارين صادر، ديوان مسكين، ص 74. القرم: الفحل الذي يترك من الركوب والعمل. العثانين: اللحى، يقال للبعير: ذو العثانين. الشارف: المُسنُّ من الإبل.
83 كارين صادر، ديوان مسكين، ص 74 - 76.
84 السابق، ص 82.
85 مجموعة من النقاد، المترجم: د. محمد درويش، آراء واتجاهات في النقد الحديث، ص 54.
86 علي بن الحسين المرتضي، الأمالي، ج2 ص 124.
87 كارين صادر، ديوان مسكين، ص 48 - 49.
88 السابق، ص 50.
89 السابق، ص 50، 51.

المصادر والمراجع

أولا: المصادر

- **القرآن الكريم**، سورة سبأ، آية 13.
- **أبو هلال، (الحسن بن عبدالله بن سهل)**، كتاب الصناعتين، تحقيق محمد علي البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط1، 1952.
- **الأصفهاني (أبو الفرج)**، الأغاني، دار صادر، بيروت، لبنان، ط3، 2008م.
- **البخاري (محمد بن إسماعيل)**، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور الرسول (صلى الله عليه وسلم) وسننه وأيامه، الحديث الرقم (5673).
- **البستي (أبو حاتم بن حبان)**، روضة العقلاء ونزهة الفضلاء، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، 1949.
- **البغدادي (عبدالقادر عمر)** خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط8، 1997م.
- **ابن رشيق (أبو علي الحسن)** العمدة في صناعة الشعر ونقده، تحقيق محيي الدين عبدالحميد، مطبعة السعادة، القاهرة، ط3، 1963.
- **ابن عساكر (أبو القاسم علي بن الحسن)** تهذيب ابن عساكر، تصحيح عبدالقادر بدران، دمشق، ط1، 1329هـ.
- **الجبوري (عبدالله)**، ديوان مسكين الدارمي، ط: دار البصري، بغداد، 1970.
- **الحموي (ياقوت)**، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ط، 1993.
- **الخالديان (أبو بكر محمد بن هاشم الخالدي)**، (وأبو عثمان سعيد بن هاشم الخالدي)، الأشباه والنظائر من أشعار المتقدمين والجاهليين والمخضرمين، تحقيق محمد يوسف، القاهرة، 1965.
- **صادر(كارين)**، ديوان شعر مسكين الدارمي، دار صادر، بيروت، ط1، 2000.
- **عباس (إحسان)**، ديوان كثّير عزة، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط1/ 1971.
- **العمري (ابن فضل الله شهاب الدين)**، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، سلسلة عيون التراث، ط1، 1988.
- **القرطاجني (حازم)**، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق: محمد الحبيب الخوجة، دار الكتب الشرقية، تونس 1966.

● **القرطبي (يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر)**، بهجة المجالس وأنس المجالس، تحقيق محمد مرسي الخولي، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1981.
● **المرتضي (علي بن الحسين)**، الأمالي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1954.

ثانيا: ثبت المراجع

● **بكّار (يوسف حسين)** بناء القصيدة في ضوء النقد العربي القديم في ضوء النقد الحديث، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط2، 2008م.
● **سويف (مصطفى)**، الأسس النفسية للإبداع الفني في الشعر خاصة، دار المعارف، ط2، 1959.
● **شاكر (محمود)**، التاريخ الإسلامي، العهد الأموي، المكتب الإسلامي، ط7، 2000م.
● **شكري (عبدالرحمن)**، مقدمة ديوان عبدالرحمن شكري، دار النشر الهنداوي، القاهرة. 1995.
● **ضيف (شوقي)**، التطور والتجديد في الشعر الأموي، دار المعارف، القاهرة، ط8، 1426هـ.
● **ضيف، (شوقي)** في النقد الأدبي، دار المعارف، ط9، 2004م.
● **عبدالحي (دياب)**، عباس العقاد ناقدا، دار الشعب، ط1، 1970.
● **العقاد (عباس محمود)**، والمازني، إبراهيم عبدالقادر، الديوان في الأدب والنقد، مكتبة طريق العلم، القاهرة، مصر، الطبعة الرابعة.
● **مجموعة من النقاد:** آراء واتجاهات في النقد الحديث، المترجم: د. محمد درويش، ط1، دار المأمون للنشر، العراق، 2009م.
● **محمد (سراج الدين)**، الزهد في الشعر العربي، دار الراتب الجامعية، بيروت، لبنان، 1987.
● **هلال (محمد غنيمي)**، النقد الأدبي الحديث، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، 1997.

ثالثا: المواقع الإلكترونية:

● الموسوعة العالمية للشعر العربي www.adab.com.



العدد: 181 (يناير - مارس 2020)

في القراءة الهرمنيوطيقية

الأصول والآليات

د. محمد علي الموساوي *

يُقر جل الباحثين أن النقد الغربي الحديث سلك عبر مراحل تطوره مسارا قائما على ما يطلق عليه سعيد يقطين إبدالات نقدية[1] مساوقة لتحولات معرفية وإبيستمولوجية. وقد لا نبالغ في الأمر شيئا إذا ما اعتبرنا أن من معايير هذه التحولات أو المحطات العلاقةَ التي تشد النص إلى قارئه أو بالأحرى قراءته؛ فلئن قامت المرحلة الأولى مع النقد التقليدي (ما قبل البنيوي) على مركزية المؤلف في العملية النقدية، فقد تحول مركز الاهتمام في طور هيمنة البنيوية والشعرية (البويطيقا) إلى النص «حيث كان الإعلان عن موت المؤلف من قِبل أقطاب البنيوية إيذانا بتحرر الفكر النقدي من سطوة المتكلم، وبالتالي الولوج إلى مسرح الكلام، وهو الإعلان عن تحول وجهة النظر من الناطق بالنص إلى النص ذاته، أو من ناسج القول إلى نسيج القول»[2]، والحديث عن هرمنيوطيقا وهرمنيوطيقا أدبية إنما يتنزل ضمن سياق نقدي ما بعد بنيوي يتفق الباحثون على كونه تأثث بمباحث واتجاهات من قبيل التداولية والتفكيكية والتشييدية وتحليل الخطاب ولسانيات النص...»[3].

* كلية الآداب والفنون والإنسانيات - جامعة منوبة - منوبة - تونس.

وهو سياق يشكل القارئ قوامه الأهم، نعني سياق التأويل والتلقي الذي يقوم على أن تاريخ الظاهرة الأدبية - كما يرى ذلك أبرز أقطاب نظرية القراءة والتلقي هانز روبرت جوس (H.R.Jauss) - هو تاريخ جدل منتج ومخصب بين النص وقارئه، فلم يعد النص بهذا الاعتبار «نسقا مغلقا من الرموز والإشارات والدلالات، وإنما هو خطاب مثبت ومفتوح لا تنفك عنه حركة القراءة والنقد والتواصل الفكري وتداول المفاهيم ورؤوس أموال معرفية بين القارئ والكاتب»[4].

ولسنا نعني بالقراءة في سياقنا هذا غيرَ العملية المنهجية الواعية بآلياتها وضوابطها وأهدافها فيما يمكن اعتباره هرمنيوطيقا أدبية Herméneutiqe littéraire.

نراهن في دراستنا هذه على البحث في آليات القراءة الهرمنيوطيقية بالتركيز على خصائصها وعناصرها ومراحلها، منطلقين من محاولة ضبط الهرمنيوطيقا وتحديدها مفهوما ومتوقفين عند جذورها الفكرية وتواشجاتها الفينومينولوجية والسيميائية. نروم من وراء ذلك إثارة جملة من التساؤلات والإشكاليات التي تطرحها الهرمنيوطيقا - أساسا - عسانا بعملنا هذا نساهم ولو جزئيا بتقديم إجابات عنها، من قبيل: إلى أي حد يمكن لقراءة نص - قديما كان أو حديثا - أن تتخلص من المواقف المسبقة؟ أليست القراءة في وثيق صلة بفعل الفهم؟ ثم أليس الفهم تعبيرا عن موقف ذاتي خالص؟ «هل المعنى موجود ومشكل داخل النص ويجب على القارئ اكتشافه واستخراجه وتوصيله للآخرين، أو أن الذات القارئة والمؤولة هي التي تبنيه وتشيده؟ هل المعنى ثابت لا زمني ومطلق أو أنه متغير وتاريخي ومتعدد ومتغير بتغير زوايا النظر والرؤية للعالم؟ وهل هناك قوانين موضوعية تتحكم في هذه العملية؟»[5].

في حدود المصطلح

الهرمنيوطيقا - من زاوية إيتيمولوجية - مصطلح قديم بدأ استخدامه في دوائر الدراسات اللاهوتية، ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني (الكتاب المقدس) فيما يُعرف بالتفسير التوراتي (l'exegèse biblique)[6]. والهرمنيوطيقا في الأصل اليوناني فن التأويل وإن كان الفعل hermeneuein إنما يعني أولا «الكلام» و«التعبير»[7].

والهرمنيوطيقا في علاقة اشتقاق لغوي بالإله هرمس Hermes الموكول إليه - كما تشير إلى ذلك الأسطورة - شرح كلام الآلهة للبشر وتفسيره[8]. ونجد من تعريفاتها ما يذهب إلى كونها تأملا فلسفيا حول الرموز الدينية والأساطير وكل شكل من أشكال التعبير الإنساني بصفة عامة[9].

ويقول محمد شوقي الزين في مقاله «الفينومينولوجيا وفن التأويل»: «تجدر الإشارة إلى أننا ترجمنا كلمة «herméneutique» بـ «فن التأويل» تمييزا لها عن «التأويل» بمعنى

«interprétation»، مضيفا «Herméneutique» (بالإغريقية herméneutikè) تتضمن في اشتقاقها اللغوي كلمة «technè» التي تحيل إلى «الفن» بمعنى الاستعمال التقني لآليات ووسائل لغوية ومنطقية وتصويرية ورمزية واستعارية. وبما أن «الفن» كآلية لا ينفك عن الغائية (téléologie =finalité) فإن الهدف الذي لأجله تجند هذه الوسائل والآليات هو «الكشف» عن حقيقة شيء ما»[10]. ويضيف محمد شوقي الزين في المقال ذاته أن الهرمنيوطيقا إنما هي فن تأويل النصوص وتفسيرها بالاشتغال على بناها الداخلية بحثا عن «حقائق مضمرة في النصوص، وربما مطموسة لاعتبارات تاريخية وأيديولوجية، هو ما يجعل فن التأويل يلتمس البدايات الأولى والمصادر الأصلية لكل تأسيس معرفي وبرهاني وجدلي: «والفهم عندما يعمل لا يلغو فقط، أي لا يقول رموزا، وإنما هو يؤول. أي أنه يبحث عما هو أول في الشيء، عما هو الأس والأصل»[11].

ويمدنا لسان العرب لابن منظور بدلالة للتأويل غير بعيدة من هذا، فقد جاء فيه «التأويل المرجع والمصير وآل الشيء يؤول أولا: رجع. وفي الحديث: من صام الدهر، فلا صام ولا آل أي رجع إلى الخير، والأول: الرجوع»[12]. إن التأويل بهذا الاعتبار وفي شيء من التبسيط «استثمار لمختلف كفاءات التواصل بغاية إدراك المعاني الضمنية الثاوية وراء الظاهر من كل خطاب»[13].

أما من جهة الدلالة الاصطلاحية فترتبط الهرمنيوطيقا بالموضوعات التي نفترض كمتلقين أنها تمتلك معنى عميقا، أي أن المعنى الطافي على السطح ليس هو مجال اشتغالها، وهو معنى عميق تحول دون إدراكه - وفقَ فرانسوا راستيي (François Rastier) - معوقات من طبيعة تاريخية أو بلاغية لغوية[14].

والهرمنيوطيقا - من هذه الزاوية - «مرادفة لكلمة تأويل التي تخص النظام والإشكاليات والمناهج التي لها علاقة بتأويل النصوص ونقدها، وتستعمل الهرمنيوطيقا خصوصا في معرض الأعمال النثرية والشعرية من أجل الإشارة إلى مجموع مشاكل القراءة والفهم الخاصة بهذه الأعمال، وتستعمل كذلك فيما يخص جميع درجات الأعمال الفنية والسرديات الأسطورية والأحلام ومختلف الأشكال الأدبية واللغوية عموما»[15].

لقد قامت الهرمنيوطيقا على أساس مواجهة سلطة القراءة الأحادية للنصوص المقدسة وغيرها، لذلك نجد هذا الإلحاح عند المشتغلين بها من أمثال جادامير (Gadamer) على أن وظيفة المؤول إنما هي بالأساس الكشف عن دلالة أصلية ثاوية في المكتوب موضوع القراءة.

ويرجع التحديد الحديث للهرمنيوطيقا إلى المفكر الألماني شلايرماخر [16] (1843, F.Schleirmacher). الذي يعزى إليه إخراج المصطلح من الدوائر اللاهوتية والدينية إلى عملية الفهم وشروطها في تحليل النصوص، إذ لا خلاف - في رأي جل الباحثين - على النشأة الدينية

للهرمنيوطيقا، وهي نشأة فرضتها الحاجة إلى فهم الكتاب المقدس وشرحه، وقد استحالا بسبب الفجوة الزمنية والثقافية والتاريخية بين نزوله وأفق تلقيه، ولكن ما كادت تتبلور نظرية التأويل (الهرمنيوطيقا) حتى وُسِّعت لتشمل مجال دراسة النصوص الأدبية. وقد كان للمصلح الألماني فلاسيوس إلليكروس (1520-1575) Flacius Illycross دور مركزي فيما عُرف بالهرمنيوطيقا الجديدة. فقد كان فلاسيوس أول من تمرد على هذا الاحتكار عندما رفض أن يكون التأويل محكوما بقواعد قبْلية موضوعة مسبقا.

وقد بنى شلايرماخر تأويليته على أساس أن النص عبارة عن وسيط لغوي بين فكر المؤلف وفكر القارئ، واعتبر أن للنص جانبين، جانبا موضوعيا يشير إلى اللغة وهو المشترك الذي يجعل عملية الفهم ممكنة، وجانبا ذاتيا يشير إلى فكر المؤلف. وهذان الجانبان يشيران إلى تجربة المؤلف التي يسعى القارئ إلى إعادة بنائها بغية فهم المؤلف أو فهم تجربة المؤلف، مما يجعل عملية الفهم ممكنة كما قال شلايرماخر: «إنني أفهم المؤلف بقدر توظيفه للغة فهو - من جانب - يقدم استعماله للغة أشياء جديدة ويحتفظ - من جانب آخر - ببعض خصائص اللغة التي يكررها وينقلها»[17].

ويعتبر بول ريكور (Paul.Ricoeur) التأويل موضوعا مركزيا للهرمنيوطيقا، هي فن لتأويل النصوص يقتضيه انعدام الفهم بسبب التباعد التاريخي والثقافي بين كتابة النص وتلقيه وقراءته، يصبح التأويل بهذا المعنى جهدا يبذله القارئ للسيطرة على التباعد الثقافي بين النص وقارئه الحاضر. ومن ثم إقحام معنى جديد للنص. ولا يمكن بهذا المعنى لأي هرمنيوطيقا أن تنشأ من دون الاستعانة بأدوات فهم «مما يعني أن الهرمنيوطيقا في بُعد من أبعادها فهم للنصوص وتأويل لها في ضوء أدوات الفهم والتأويل المتاحة في عصر ما»[18].

وبهذا الشرط الأساسي يغدو التأويل باعتباره موضوعا مركزيا للهرمنيوطيقا نظرية «للمعنى المتعدد» يرمي أساسا إلى إبراز عالم النص.

وفي ذات الوجهة تقريبا يرى فرانسوا راستيي (François Rastier) «أن الهرمنيوطيقا أولا وقبل كل شيء فن، الغاية منه شرح النصوص أدبية كانت أو قانونية أو دينية»[19].

ويرى نصر حامد أبو زيد أن الهرمنيوطيقا تشير إلى «مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني». والهرمنيوطيقا عند سيزا القاسم إنما تسعى إلى «كشف الطرق والوسائل التي تمكن من فهم النصوص»[20].

وعلى الرغم من أن تعريف محمد شوقي الزين الوارد في مقاله الموسوم بـ «الفينومينولوجيا وفن التأويل» لا يقدم - كغيره من التعريفات السابقة - أي خطوات إجرائية، فإنه - مع ذلك -

تعريف يتميز عنها بتلميحه إلى ما يجب أن يركز عليه المؤوِّل في أثناء كشفه عن المعنى العميق للنصوص قصد تحليلها وتفسيرها وإبراز ما تكتنز به من دلالات وقيم وغايات. وعليه تعني هرمنيوطيقا herméneutique «فن» تأويل النصوص وتفسيرها وترجمتها.

وتتفق هذه التعاريف على أن الهرمنيوطيقا. إنما «تسعى إلى الارتقاء بالإبداعات كلها من القراءة السطحية المنعزلة إلى تأسيس نظرية متكاملة نافذة في تدبر الآثار الفنية»[21].

ولعل ما تقدم يثبت أنه ليس ثمة تعريف جامع مانع لهذا المصطلح. فهو مفهوم يجب أن ينحو منحى الإجرائية والآلية، لا منحى المذهبية. ولكن ذلك لا يمنعنا من أن نضبط جملة من القسمات الثابتة المميزة للهرمنيوطيقا، يمكن أن نلخصها فيما يلي:

- تهتم الهرمنيوطيقا بالبحث عن المعنى العميق أو معنى المعنى أو الدلالة المتوارية في المكتوب، أو قصدية النص على اختلاف في التعابير، كما جاء في التعريفات السابقة، تبحث عن هذا المعنى العميق غير مفرقة بين نص واضح وآخر غامض، فبإمكان الهرمنيوطيقا أن تصوغ «فرضية مُفادها أن دلالة النصوص المستندة إلى الفقرات المفترضة الغموض ليست أقل قيمة من دلالة النصوص المستندة إلى الفقرات المزعوم أنها واضحة[22]».

- أنها لا تكتفي بالقراءة الواحدة فهي قد قامت أساسا لمواجهة سلطة القراءة الأحادية.

- تعتبر التأويل موضوعا مركزيا لها خاصة بالنسبة إلى النصوص التي تفصلنا عنها مسافة جغرافية وتاريخية وثقافية. فالتأويل - وفق أمبرتو إيكو - يجب أن يثار عندما تُنتهك المبادئ الحوارية[23]، كما أنه «لا مناص للقارئ، حتى يتغلب على صعوبات فهم النص، من مزاولتِه بخلق علاقات جديدة بين مقاربتيه الجمالية والتاريخية»[24].

- أنها فن ينظم استراتيجية القراءة، ويهدف إلى الارتقاء بالإبداعات من القراءة السطحية المنعزلة إلى تأسيس نظرية متكاملة في تدبُّر الآثار الفنية. انطلاقا من كون «النصوص - والأدبية منها خاصة» أنساق من العلامات قطعت كل صلة لها بالأشياء المفروض أنها تعنيها»[25].

- أن الهرمنيوطيقا مجموعة قواعد ومعايير يتبعها المفسر لفهم النصوص بالتركيز على الكشف عن بنيتها الداخلية ووظيفتها المعيارية والمعرفية بغية الوصول إلى ما هو أس وأصل في الشيء، والهرمنيوطيقا بالتالي ليست قانونا عالميا للتفسير، بقدر ما هي فن[26].

في الأصول الفكرية للهرمنيوطيقا

تُعتبر الهرمنيوطيقا في رأي جل المشتغلين بها من أمثال بول ريكور (P. Ricoeur) وأمبرتو إيكو (Umberto Eco) أصيلة أصالة الأديان والروحانيات والفلسفة، وتعود منابتها الأصلية إلى

فجر الحضارة الإغريقية[27] إلى فلسفة أرسطو وأفكاره في فن الشعر والبلاغة[28] وتكفي الإشارة إلى علاقة الاشتقاق اللغوي بين الهرمنيوطيقا وهرمس رسول آلهة الأولمب إلى البشر لتبين صلة الهرمنيوطيقا بهذه المنابت، إذ يشير جادامير (H.G. Gadamer) إلى أن الشاعر اليوناني هوميروس قد أشار إلى بعض صفات هرمس (Hermes) وأهمها أنه «يبلغ حرفيا وينجز كاملا ما يكلف بتبليغه»[29] ويضيف جادامير أن أرسطو كان ممن بحثوا في معنى الهرمنيوطيقا في مؤلفه peri hermeneias - وإن كان مشغولا بالمعنى المنطقي للعبارة - «وهكذا تطور المعنى المعرفي لعبارة «hermeneus» «hermeneias» في الهلينية المتأخرة ليدل على «التفسير العلمي» أو «المؤول المترجم»[30].

وفي هذا السياق الإغريقي القديم يرد بعض الباحثين الجذور الفكرية للهرمنيوطيقا إلى أصلين كبيرين: الهرمسية والغنوصية

أ - **الهرمسية** Hermétisme

إن الهرمنيوطيقا - كما سبق أن أشرنا إليه - في علاقة اشتقاق لغوي بالإله هرمس (Hermes) الموكول إليه شرح كلام الآلهة للبشر وتفسيره، لقد كانت لهرمس مهمة في غاية التعقُّد - على ما تقول الأسطورة - وهي أن يشرح للبشر ما يتجاوز فهمهم السطحي البسيط، مما يعني أن الصورة المختلفة للكلمة هي ما يقترح عملية تحويل الشيء من كونه خارجا عن نطاق الفهم إلى مجال الفهم.

لقد كان هرمس كما يقول إمبرتو إيكو «كائنا متقلبا وغامضا، فقد كان أبا لكل الفنون وأبا لكل اللصوص في الوقت ذاته، ولقد كان شيخا وشابا في الوقت ذاته إنه «إله الطرق والمفارق والعتبات وعابر الحدود ويترأس جميع الصفقات التي تعقد على الحدود»[31].

ولعل هذا التقلب وهذا الغموض يعكسان إلى حد بعيد ولع الحضارة الإغريقية بالتعدد والاختلاف والتنوع، بل واللانهائية، وكلها تقف نقيضا ضديدا لما عرفت به من عقلانية امتدت من أفلاطون إلى أرسطو، «وهي عقلانية كما نعلم نهضت على أسس معلومة:

- مبدأ الهوية: أ = أ، وهو مبدأ فلسفي تعبِّر عنه ضرورة منطقية بعينها، فهي تؤكد أن الموجود هو دائما ذاته لا يلتبس بما ليس هو، فهو عين ذاته، فالشخص هو الشخص مهما اعترته من تغيرات.

- مبدأ الثالث المرفوع: (أ) إما صحيحة وإما خاطئة. حيث لا يوجد حل ثالث بينهما، فالقضية أ عند أرسطو، إما هي (ب) أو هي ليست (ب) ولا يوجد احتمال ثالث.

- مبدأ عدم التناقض: ووفقه يستحيل أن يكون الشيء (أ) ولا (أ) في الآن نفسه»[32].

ولئن كانت هذه العقلانية هي الملمح الأبرز الذي ميز الحضارة الإغريقية فإن عددا من الباحثين يرى أن العالم الإغريقي القديم كان مأخوذا بفكرة اللانهائي الذي يجسده «هرمس» وإن كان بطريقة رمزية. وإذا كانت العلاقة الإيتيمولوجية بين هرمس والهرمنيوطيقا مما يمكن أن يرد إلى الأسطوري واللامعقول، فإن الصلة بين خصائص الهرمنيوطيقا وخصائص الإله هرمس هي صواب مؤكد ويقين لا شك فيه، إن جذور الهرمنيوطيقا - بهذا الاعتبار - ضاربة بعمق في الهرمسية. فلقد كان ديدن الهرمسية التي سادت القرن الثاني الميلادي البحث عن الحقيقة المتوارية معتبرةً أن العديد من الأشياء، حتى إن تناقضت فيما بينها، يمكن أن تكون صحيحة، لأن رحلة البحث عن الحقيقة التي نسيناها في عالم الصيرورة والسيرورة تظل لا تعرف نهاية إلى مرافئ معلومة. وإذا كان ثمة من سمة ثابتة لهرمس ذاته فهي حلوله في كل مكان وفي عدم انتمائه إلى موضع محدد. فهو دائما على الطريق بين «الهنا» و«الهناك».

لقد رجع أمبرتو إيكو باحثا عن الجذور الأولى للهرمنيوطيقا إلى عمق أعماق الأساطير القديمة والفلسفة والمنطق والحركات الصوفية والباطنية، ليعثر هناك على الهرمسية التي شكلت واحدا من تلك الأصول، وهي تيار كما سبق أن أشرنا ينهض على فكرة اللانهائي وفكرة «السر»، «فكل كلمة وكل جملة ليست سوى سر يحيل على سر آخر، وكلما اقتربنا من هذا السر وجدنا أنفسنا أمام سر آخر يحتاج إلى سر آخر. والأغبياء وحدهم هم الذين ينهون السيرورة قائلين: وجدتها وجدتها أي الحقيقة»[33].

طبيعي - من ثم - ألا يعترف التأويل عند الهرمسية بحدود يقف عندها، كأن اللذة، لذة الفهم طبعا، في عدم الوقوف عند دلالة محددة. ومن ثم جاء اعتقاد أمبرتو إيكو في أن بذور الهرمسية أو هذا الفكر الهرمسي سارية إلى اليوم بيننا، وإن كان بإخراج معاصر وبتسميات جديدة ومعاصرة من قبيل التفكيكية، إذ من السهل أن نعثر فيما يُعتبَر فكرا ما بعد حداثي على أفكار من قبيل الانزياح الملائم للدلالة، ثم إن فكرة «لا وجود لمعنى حقيقي للنص» التي تُعزَى لبول فاليري Paul (Valéry 1945-1871) إن هي إلا فكرة هرمسية، بل «إن الفكر المعاصر بمجمله يغلب عليه النفَس الهرمسي كما ذهب إلى ذلك جيلبار دوران (Gilbert Durand 2012-1921)، وقد تجلى ذلك في أعمال سينجلر، بولي، ديلتاي، نيتشه، هوسرل، باشلار، لفي ستراوس، فوكو، دريدا، بارث، دودوروف، تشومسكي، جريماس، دولوز»[34].

ب - الغنوصية Gnotisme

يرى أمبرتو إيكو أن بذور الفكر الغنوصي سارية في الهرمنيوطيقا ويعتبر أنها - كالهرمسية - من أصولها الأساسية، والغنوصية - يقرر محمد عابد الجابري - هي مجموع التيارات الدينية التي

تلتقي عند كون «المعرفة الحقيقية بالله وبأمور الدين هي تلك التي تقوم على تعميق الحياة الروحية واعتماد الحكمة في السلوك، مما يمنح القدرة على استعمال القوى التي هي من ميدان الإرادة، فالعرفان يقوم على تجنيد الإرادة وليس على شحذ الفكر، بل يمكن القول إنه يقوم على جعل الإرادة بديلا عن العقل»[35].

إن أساس المعرفة عند الغنوصي قلبي ووجداني، فهو في سعيه إلى الحقيقة منصرف تماما عن العقل وأدواته ومقاييسه ومتسلح بضرب من الحدس والكشف، اللذَين يظهران ويتقويان كلما تخلص الغنوصي من مكبلات نفسه المادية. وهو ما يتحقق لها عبر ضروب من الرياضات الروحية التي تُمكن النفس من الفكاك من ضرورات الجسد قمقما طينيا يقف حائلا أمام ترقيها إلى مرحلة العرفان المطلق والحقيقة الكلية. ذلك أن الجسد في التصور الغنوصي أشبه ما يكون بالقمقم الطيني الذي يمكن أن تختزل تجربة سلك طريق المعرفة والحقيقة في الخلاص من إكراهاته وقيوده. طبيعي - والحال هذه - أن يسعى الغنوصي في هذه التجربة إلى إقصاء العقل وكبحه عن ممارسة آليات القياس والبرهنة والاستدلال والاستنباط... فالغنوصي - في مقابل ذلك - يعمد إلى الاعتماد على ضرب من الكشف والمعرفة الحدسية الباطنية، ويسعى إلى ينابيع الحقيقة لا باعتماده البصر بل بتوجيه من عين ثالثة، من البصيرة علّه يحرر الروح الحبيسة من طوقها المادي المكبل. فالجسد - من منظور غنوصي - ما هو إلا ثوب نرتديه لنخلعه سريعا فهو رمز للزائل والنسبي والوقتي والعابر، فيما تشكل الروح الثروة العظيمة الباقية. إن الجسد بمنزلة السجن الحائل دون نور العرفان الساطع والباقي والأبدي. «فالإنسان الغنوصي وفق إيكو «هو إنسان كلي» في مقابل ضحايا المادة. إن الذين ينتمون إلى الروح هم وحدهم القادرون على الوصول إلى الحقيقة وبالتالي إلى الخلاص»[36]. ويلتقي الغنوصي على درب طلبه الحقيقة مع بعض الأسئلة التي تطرحها الفلسفة المعاصرة، من قبيل السؤال عن معنى الوجود في العالم (الدازاين)، وأسئلة عن الكينونة والأصل والمصير: من نحن؟ ومن أين أتينا؟ وأين نتجه؟

ولما كان الوعي الغنوصي حدسيا فهو ذاتي بامتياز. وهو ما عبَّر عنه الجابري بالقول: «إن الحقيقة العرفانية سواء على مستوى التأويل أو مستوى الشطح ليست حقيقة عامة كلية، بل هي حقيقة ذاتية وظرفية، تخص الشخص الواحد تستمد كل صدقها من قراره واختياره»[37].

وهو ما يفتح باب التأويل على مصراعيه أمام طالب الحقيقة ومستقرئ الكون وعلاماته، وعليه لا غرو في أن يقوم الفكر الغنوصي على غرار الهرمسي على مبدأ لا نهائية التأويل. وهو ما تؤكده الهرمنيوطيقا المعاصرة التي تعتبر أنه لا معنى للحديث عن تأويل واحد للنص، بل توجد تأويلات متعددة بتعدد القراء ومن ثم المؤولين.

في تواشج الهرمنيوطيقا والسيميائيات والفينومينولوجيا

أ - السيميائيات[38] والهرمنيوطيقا

قد يبدو من المستغرب - يقرر جان مولينو (Jean Molino) - ألا يدرك علماء اللسانيات والسيميائيون أن الهرمنيوطيقا، بما هي فن للتأويل، حاضرةٌ في كل شيء، هي بالأحرى مشغولة بكل نظام من أنظمة العلامة، إذا ما صادرنا على أن العلامة شيء يحل محل شيء آخر، أو شيء يحيل على آخر (aliquid stat pro aliquo) إن مفهوم الإحالة هذا يفرض علينا التخلي عن التعريف الكلاسيكي للعلامة، الذي يرى فيها هوية ذات وجهين، فليست العلامة - بهذا المعنى - مكونة من دال ومدلول، ولكن من إحالة دال على مدلول، وبصفة أدق إحالة علامة إلى علامة أخرى، وهذه الإحالة من علامة إلى علامات أخرى عملية لانهائية، ثم إنه لا معنى من منظور «بيرس» (C.S. Peirce) لوجود العلامة إلا بوجود مؤولها، فإذا كان لا يمكن وصف شيء إلا باللجوء إلى علامات أخرى تشكل مؤولات للعلامة الأصلية، تأكد الدور المركزي الذي يمارسه المؤول في كل مشروع دلالة إلى الحد الذي لا يمكن الحديث فيه عن وجود علامة دون تأويل، بل لا تكون العلامة علامة عاملة (in actu) إلا بسبب ما يمكن أن تتلقاه من تأويل. إن التأويل - بهذا المعنى - هو قدر العلامة. وإذا كانت الهرمنيوطيقا تأويلا لعلامات وكان الناس لا يعبِّرون إلا من خلال علامات ورموز، تصبح العلاقة وثيقة بين الهرمنيوطيقا والسيميولوجيا، فلكل هرمنيوطيقا قاعدة وأساس سيميولوجي.

وفضلا عن هذا كله ما العالم إن لم يكن لفيفا من أنظمة العلامة؟ وعليه يغدو حضورنا فيه تمثلا وفهما وإدراكا حضورا تأويليا، فأن نفكر إنما يعني أن نؤول بما أن كل شيء من حولنا في حاجة إلى التأويل والتفسير، كأن العالم من حولنا يكلمنا، بل حتى إذا ما خرجنا من عالم الإنسان - وهو الكائن الثقافي - إلى عالم الحيوان «تشكل الأصوات والألوان، بل الشكل والحركة علامات دالة، فتعني - مما يمكن أن تعنيه - قرار بداية رد فعل: هجوما، فرارا، أو مواصلة نشاط ما»[39]. وما الناس - كما كتب عالم الأنثروبولوجيا إيكلمان - D.F Eickelman «إلا حيوانات ثقافية، فهم يتواصلون فيما بينهم ويفهمون العالم من خلال أنظمة رمزية جماعية منظمة»[40]، فعندما يلحظ الفلاح في ريفه سحابة سوداء في الأفق لا يرى السحابة بقدر ما يفكر في الأمطار التي تحملها وكيف سيستفيد منها حقلُه ويحتمي هو منها. إن هذا المؤشر في هذه الحالة لا يسبق المعنى بل هو جزء منه. ومن ثم تغدو قيمة العلامة فيما تحيل عليه. أن نرى الكون - بهذا المعنى - هو أن نؤوله، وأن نعبِّر عما رأينا يعني أن نؤول، فالتعبير تأويل. إن العالم من حولنا إن هو إلا حشد من العلامات، والأشياء والأحداث التي تكلمنا. كل الفرق أنها لا تكلمنا بلغتنا نفسها، وهو ما ينطبق حتى على عالمنا المعاصر، الذي عوضت فيه الأشياء التقنية أشياء الطبيعة، «وما يسمى

اليوم بأساطير الآلة، ليس أقل كثافة واكتنازا بالدلالة والمعنى من أساطير الثقافات التقليدية»[41].
ثم إن التأويل - بالضرورة - موقع ومسافة من مؤول، التأويل - بمعنى ما - تعبير عن رؤية، هو بالأحرى موقف وزاوية نظر. يقول إيكو: «المؤول بصفته ممثلا نشيطا للتأويل هو من دون شك مفترض أثناء صيرورة التواصل (أقول «وردة» لشخص ما، فيفهم أنني أقصد «وردة حمراء»)[42] ويزداد الأمر تأكدا مع اللغة نظاما سيميائيا فليس التأويل إلا جزءا أصيلا من اللغة، فأن نتكلم إنما يعني أن نؤول، وليس ثمة قطيعة بين معنى حقيقي وآخر مجازي؛ فالمعاني المجازية حاضرة بقوة في اللغة، بل إن الفصل بينها وبين أخرى حقيقية لا يعدو أن يكون - هو الآخر - إلا تأويلا[43].

ولعله من الطبيعي - في ضوء ما تقدم - أن يلامس النشاط التأويلي حقول بحث شتى، من قبيل التحليل الأدبي والفني، بل الحقوق والتاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس وتاريخ الأديان، لكونها حقولا مطالَبا أصحابُها - كل في مجال اختصاصه - بالإجابة عن سؤال مركزي واحد: ماذا يعني هذا الأثر، النص، المعلم، هذه الحركة أو السلوك؟ بل إن الخطاب العلمي هو الآخر ضرب من التأويل للعالم، ولا يختلف في شيء عن نظيريه الأدبي والميثولوجي[44]، لكون الأمر إنما يتعلق بقضية الفهم التي كانت انطلاقتها في تحاليل كل من دلتاي (Dilthey) وياسبرز (Jaspers) وسبرانجر (Spranger)، وليس الفهمُ إلا إعادةَ بناء لوعي الآخر، أو أعمالٍ تحمل هذا الوعي، ألم يتحدث الجاحظ - في تراثنا العربي - عن أن المعرفة والعلم أخذ لما في عقول الرجال؟

غير أن ما ينبغي التأكيد عليه أنه إذا كان ثمة من فرق بين السيميولوجيا والهرمنيوطيقا فهو أن الأولى منشغلة بجميع أنواع العلامات في حين أن الهرمنيوطيقا غير معنية - أساسا - إلا باللغات الطبيعية. وتقول سيزا قاسم: «تسعى السيميوطيقا إلى تعريف العلامات التي يبدعها البشر وتصنيفها وتحليلها، بينما تسعى الهرمنيوطيقا إلى كشف الطرق والوسائل التي تتمكن من فهم النصوص»[45].

ب - الفينومينولوجيا والهرمنيوطيقا

إن الهرمنيوطيقا - يقرر بول ريكور - «بما هي نظرية عامة للتأويل، لم تزل تُشرَح وتُفهَم بعلاقتها بفينومينولوجيا هوسرل (E. Husserl). فهي المجال الذي منه انبثقت وهي أيضا المجال الذي عنه انسلخت»[46]، بل لعله من الصعب أن نتحدث عن مسار للهرمنيوطيقا المعاصرة - المابعد هيدجرية - من دون أن نربط ذلك بفكر «هوسرل»[47].

والفينومينولوجيا - تعريفيا - هي علم الظواهر (phénomènes). استُعملت أولا في ميدان علم النفس لتدل على الظواهر السيكولوجية (الرغبة، الإدراك، الإحساس...)، ومظاهر الوعي في

أبعاده النفسية، والقائمة على ملاحظة الظاهرة ووصفها «كما هي» معطاة، قصدَ تحليلها وتحديد خصائصها وفهمها على وجه الخصوص. وتعني الفينومينولوجيا في إطارها الفلسفي والأنطولوجي «تحديد بنية الظواهر وشروطها العامة، بمعنى مشكل الظهور أو الانبثاق (لأي ظاهرة كانت) الذي يتصل لأول وهلة اتصالا مباشرا بالوعي»[48]. كأن الفينومينولوجيا بهذا الاعتبار مشغولة أساسا باللقاء الأول للوعي بالظواهر، كأنها - فيما يرى محمد شوقي الزين - مشغولة بذاك الوميض الأول الذي يشد البصر إليه. إن أي وعي - يقرر مؤسس الفينومينولوجيا الأول هوسرل E. Husserl - هو وعي بشيء ما[49]، وهو إلى ذلك وعي لا يمكن ألا يمر عبر الأنا المدركة، فهو - من ثم - ذاتي أو لا يكون[50]. غير أن هذا الانتباه من منظور فينومينولوجي يتجاوز حدود الانفعال النفسي الأول ليرتقي إلى ضرب من الرصد لماهية الظاهرة في مضمونها الأنطولوجي. بهذا المعنى، فإن ما يُهم الفينومينولوجيا إنما هو الوعي الخالص. ويشير محمد شوقي الزين إلى «أن الفينومينولوجيا غير معنية بتفسير العالم عبر البحث عن الممكن من شروطه، كما يرى ذلك موريس مارلو بنتي Maurice Merleau ponty، وإنما تهتم بتشكيل التجربة، كأول لقاء - أنطولوجي - بين الوعي والعالم، والذي يُعتبر لقاء سابقا على كل تفكير حول هذا العالم»[51]. إن من الواضح - يقرر جون سيرل (John Searle) - أن هناك تلازما وجوديا وثيقا بين الوعي والفينومينولوجيا، «فكلما وُجد الوعي كانت هناك فينومينولوجيا، وعندما نفقد الوعي تماما فليست هناك فينومينولوجيا»[52].

ويشير هايدجر في كتابه «الوجود والزمن» 1927 إلى أن الهرمنيوطيقا كلمة تعود إلى الجذرين اليونانيين phainomenon ومنه نجد تداخل الفينومينولوجيا مع الهرمنيوطيقا. وإذا كانت الفينومينولوجيا (الظاهراتية) تبحث في مشكل «فهم الوجود» فإن التأويل منشغل أساسا بإشكالية «وجود الفهم»، ومن ثم تتغذى نظرية التأويل بالظاهراتية القائلة بأن عملية الإدراك إنما تتم بتفاعل الذات مع الموضوع، (القراءة مثلا) وتجاوز معادلة الفصل بين الذات والموضوع التي رسمتها المناهج العلموية.

إن العلاقة بين الفينومينولوجيا والهرمنيوطيقا هي علاقة عضوية ووظيفية من خلال التقائهما كمنهجين عند حقول معرفية ومنهجية مشتركة، يمكن اعتمادا على ما يذهب إليه محمد شوقي الزين في مقاله أن نضبطها في العناصر التالية:

1 - العودة إلى الأصل والتأسيس الأول: تنشغل كل من الفينومينولوجيا والهرمنيوطيقا بانشدادهما إلى الأصل والجوهر الأول أو الحدث الأول، فالفكر الفينومينولوجي هو فكر معني أساسا بالنشأة الأولى واللحظة الأولى التي تلتقي فيها الذات مع الظواهر. هو معني «بالمعنى الأول الذي ينطبع لدى هذه الذات عن العالم»[53]. إنه «فكر التأسيس (Ursprung) الذي يُعبر

عن العودة إلى الشيء نفسه» (La chose elle - même) إلى ماهيته وجوهره. والبحث عن الأصل (Ursprung) هو أن يكون الوعي «مندفعا نحـو...» أو مندفعـا إلى الأمـام نحـو... (être pro - jeté)(54). وإذا كان هذا شأن الفينومينولوجيا فإن الهرمنيوطيقا فهمٌ يحاول أن يتقصى البدايات، وهو ما سبقت الإشارة إليه، هو بحث عن الأول والأس والأصل، يقول جادامير: «الوعي الحديث كـ «وعي تاريخي» يتخذ موقفا تفكيريا بالنسبة إلى كل ما يسلم له عبر التراث. لم يعد الوعي التاريخي ينصت للصوت الذي يأتيه من الماضي، ولكن بتفكيره حول هذا الصوت يعيد وضعه في السياق الذي تجذر فيه لمعرفة الدلالة والقيمة النسبية اللتين يكتسيهما. هذا السلوك الفكري يسمى تأويلا»(55). هذا من جهة، ومن جهة أخرى تلتقي الفينومينولوجيا مع الهرمنيوطيقا على قاعدة أهمية الفهم بما هو وجود أو هو تعبير عن ماهية ووجود. تنهض الهرمنيوطيقا وكذا الفينومينولوجيا على تلازم العلاقة بين الفهم والوجود، ففهم الشيء هو وجوده، كأن كلا من الفينومينولوجيا والهرمنيوطيقا يقلبان المراتبية التقليدية من فهم الوجود إلى وجود الفهم. إن المسألة الأساسية التي شغلت هايدجر في كتابه «الوجود والزمن» ليست كيفية فهم الوجود (comprendre l'être) بقدر ما هي بيان أن فهم الوجود على نحو ما هو ما يحدد الوجود (comprendre c'est être).

2 - التجربة المعيشة في صلب الحاضر الحي: ولا يمكن تصور الحاضر كاللحظة المعلقة بين ماض ولّى يمكن استذكاره ومستقبل يمكن التنبؤ به. فالحاضر ولكونه سيرورة لا نهائية وتدفقا متواصلا للحظات التجارب المعيشة يجعل الوعي يتصل مباشرة بموضوعه ويدرك ذاته كوعي خالص. «ولأن الوعي لديه أنطولوجيا شخصانية أو بصيغة المتكلم، فلا يمكن اختزاله إلى أي انطولوجيا موضوعية أو بصيغة الغائب»(56) وقد سبق أن أشرنا إلى أهمية التعالق بين الحياة والفهم والوجود، فكأنما الحياة بما هي مجموع تجارب معيشة تنشط الوجود وتحركه، والوجود يؤكد الحياة، إن الوعي – من منظور فينومينولوجي - «إن هو إلا صلة ما بالعالم... إن الوعي مشكَّل ومنسوج بالعالم»(57)، فلا تنفصل أنماط الوجود بأي وجه من الوجوه عن طاقة الحياة، أو إرادة القوة الكامنة في الحياة بتعبير نيتشه.

3 - فهم الذات وتجربة «الآخر»: وتتأسس هذه النقطة على القاعدة الفينومينولوجية القائلة بأن كل إدراك للآخر لا بد أن يمر بتجربة الجسد. ومن ثم يمر فهم تجربة الآخر أو التجارب الأخرى عبر فهم الذات، من خلال الجسد الذي يظل يشكل المبدأ والمنطلق باعتباره الظاهرة التي تشكل صلة الوصل بالظواهر الأخرى. إن «الإحساسات والانطباعات والعواطف والهيجانات والآلام واللذات كلها تجارب تخترق الجسد وتتموقع على هامشه في نقطة اتصاله بالأشياء وانفتاحه

على العالم»[58]. إن الوجود فينومينولوجيًّا إنما هو وجود بالآخر ومع الآخر. ولعل «هذه الحاجة إلى الآخر إنما تشكل القدرة الإنسانية الأساس التي تنبثق عنها بقية القدرات البشرية من قبيل الإحساس والإدراك والتفكير إلخ...»[59]، ومن جهة الفكر الهرمنيوطيقي يُعَد الفهم، فهمُ الآخر، ضربا من فهم الذات، كأنه ضرب من الحوار الذي تتمكن به الذات الفاهمة القارئة المؤولة ذاتها، كأن فهم الآخر ضرب من الحوار يعمق الفهم ويدفع دفعا إلى إعادة النظر في السابق من التجارب بقصد تقييمها.

إن الهرمنيوطيقا - إذا ما فهمناها فنا للتأويل - على صلة بكل ميادين المعرفة. إنها - على ما يرى دلتاي - الأساس المتين للعلوم الإنسانية كلها (Geisteswissenschaften)، بل لعلها الأداة الكفيلة بفهم جميع الأنساق السيميائية من حولنا.

- **في القراءة الهرمنيوطيقية:** خصائصِها، عناصرِها، مراحلِها:

- **في القراءة الهرمنيوطيقية:**

تتجاوز القراءةُ في دلالتها المنهجية الهرمنيوطيقية - وهي الدلالة التي يستهدفها بحثنا - تلك العمليةَ البسيطة التي لا تعدو كونها مسحا للنص بالنظر. «ليست ذلك الفعل البسيط الذي نمرر فيه البصر على السطور، وليست أيضا بالقراءة التقبلية التي نكتفي فيها عادة بتلقي الخطاب تلقيا سلبيا اعتقادا منا أن النص قد صيغ نهائيا وحُدِّد، فلم يبق إلا العثور عليه كما هو أو كما كان نيةً في ذهن الكاتب»[60] إنها - وإن كانت تتضمن هذا المعنى الأول فإنها تتجاوزه إلى كونها عملية معقدة مركبة يتداخل فيها الفهم والشرح والتأويل. وهو ما عبر عنه من بين العديدين جادامير H.G. Gadamer بالقول: «إن التأويل ليس بالعمل المعزول عن الفهم، فأن نفهم يعني دائما أن نؤول. ومن ثم فإن التأويل هو الشكل الظاهر للفهم»[61]، وفي الوجهة ذاتها - تعريفا للقراءة وربطا لها بالتأويل - يؤكد بول ريكور على التعالق والتداخل والتلازم بين الفهم والشرح والتأويل معتبرا أن «التفسير والفهم لا يشكلان قطبين متناقضين يلغي أحدهما الآخر، بقدر ما هما لحظتان نسبيتان في مشروع معقد يمكن أن نسميه تأويلا»[62]. إن القراءة الهرمنيوطيقية - بهذا المعنى - عبارة عن مشروع مركب معقَّد يعني إجمالا التلقي الإيجابي الفاعل للنصوص، و«بناء يحاور النص من أجل التوصل إلى ما يشكل تفرده وتميزه عن النصوص»[63]. وهو مشروع يتميز بخصائص ويقوم على عناصر وآليات. وينهض تصور القراءة في الرؤية الهرمنيوطيقية على الفكرة المركزية الأساس القائلة بأنه لا وجود للنص إلا بوجود قارئه. إن النص شأنه في ذلك شأن العلامة في مفهومها البيرسي يظل في حالة كمون وخمول ما لم يخرجه القارئ إلى حيز الوجود والتحقق، بل «إن تاريخ الأدب إن هو إلا سيرورة تقبل وإنتاج جماليتين»[64]. وهو موقف يجليه قول مايكل ريفاتير M.

Riffaterre: «إن الظاهرة الأدبية في كل الأحوال ضرب من الجدل المنتج بين النص والقارئ»[65].

إن القراءة بهذا الاعتبار تتجاوز تلك العملية البسيطة في تناول النص إلى كونها منهجا له أدواته.

خصائص القراءة الهرمنيوطيقية

للقراءة الهرمنيوطيقية جملة من الخصائص تشكل مجتمعةً علاماتِها الفارقة التي يمكن أن نضبطها فيما يلي:

- تنطلق القراءة الهرمنيوطيقية من مبدأ أساس وهو الوعي التام بأنها لا تدعي الوصول إلى امتلاك الحقيقة، بل إلى احتمال من احتمالات عدة. فإذا كانت الرؤية الهرمنيوطيقية إنما تدعو إلى الحق في التأويل (ريكور) فمن الطبيعي ألا تحتكر هذا الحق. فالهرمنيوطيقا تسعى إلى تقديم وجهٍ محتمَل من وجوه عديدة. ويرتكز هذا الموقف على أن التأويل درجات، فهو يختلف باختلاف قدرة المؤول الواحد ومؤهلاته العلمية من عدة نقدية وأدوات تحليل خطاب، (وهو ما دفع بول ريكور إلى دعوة القراء حتى يُحكموا التأويل إلى تنويع ثقافتهم وآليات تعاملهم مع النصوص)[66]، فالقراءة الهرمنيوطيقية وفقَ راستيي (F. Rastier) ملزمة بقيود أخلاقية تجعلها «لا تدعي أنها المنهجية الوحيدة الممكنة، كما أنها لا تدعي أنها الأحسن والأكثر اقتصادية أو الأكثر كمالية»[67].

- والقراءة الهرمنيوطيقية - من ثم - قراءةٌ متعددة: فلكونها تقوم أساسا على التأويل وتعقب الثاوي المحجوب في مطاوي النص إنما تمارس على النص المقروء - في الآن ذاته - تعيينا أو تسمية وإقصاء كما يقول إيكو، تظهر دلالة وتخرج تأويلا لتضمر أو تقصي آخر. وهي بذلك لا تقدم عبر القراءة الواحدة إلا وجها من وجوه الحقيقة «إن سلطة التأويل هي التي تشكل الظاهرة الإبداعية عندما تعتبر أن نتائج التأويل ليست إلا وجها من وجوه الحقيقة»[68]، وهي متعددة لأن التأويل المؤسس على الفهم ذاتي ومتعدد، والقراءة بهذا المعنى قراءات، لكون النص مجرة دوال Galaxie de signifiants [69] كما يشير إلى ذلك رولان بارت (R. Barthes) يمكن أن نلجها من حيث شئنا، ومن ثم يغدو النص المشكَّل من اللغة حاويا لنص ثاوٍ متوارٍ هو نص شبح(Texte fantôme) [70] - على ما يرى ريفاتير - لا يمكن النفاذ إلى أعماقه إلا بما يشبه عملية المكاشفة الصوفية وما تقتضيه من المؤانسة «وقد أكد لوسبيتزر - مثلا - في أكثر من سياق أن كل وسائل البحث التي بحوزتنا ليس باستطاعتها التغلغل في أعماق النص ما لم تربط بينه وبين متلقيه وشائج وأواصر يحدث عنها ما يسميه (Déclic) أي الومضة التي تسلمنا إلى عمقه»[71] «إن القارئ الحقيقي - بمقتضى خاصية القراءة هذه - يفهم أن سر النص يكمن في عدمه»[72].

- إن القراءة الهرمنيوطيقية - بهذا المعنى - ليست تلقيا ساذجا للنص، فهي تعي ذاتها منذ اللحظة الأولى كونها تأويلا، «فلا تقبل الوقوف عند حدود «العرض» و«التحليل» و«التلخيص»، بل تسعى إلى إعادة بناء ذلك الخطاب بشكل يجعله أكثر تماسكا وأقوى تعبيرا عن إحدى وجهات النظر التي يحملها أو يتحملها الخطاب»[73].

- تنطلق القراءة الهرمنيوطيقية من الجانب اللغوي الذي ينبغي أن نفهمه في أبعاده النحوية والشعرية والرمزية، ومن ثم علينا أن نعطي الأهمية في تأويل النص الشعري - مثلا - لخصائصه الجمالية والشعرية، لكون العلاقة بين الشعرية والتأويل هي بامتيازٍ علاقة تكامل... إن التأويل يسبق الشعرية ويليها في الآن نفسه»[74]، بل إن اللغة والكلمات هي الأس والأصل في كل عملية تأويل. إذ ليست الكلمات مجرد ثوب لجسم من الأفكار، فهذا بيرس يقول لنا «إن هذا الثوب لا نستطيع التجرد منه تماما، ولا يمكننا إلا أن نبدل به ثوبا آخر أشد شفافية»[75]. وهو ما يمكن من تحاشي موقفين أحاديي الجانب يطلق عليهما فرانسوا راستيي «الحرفية» و«الروحانية» في إشارة إلى الوقوف عند السطح في الموقف الأول، وإهمال كلي للنص بما هو بناء لغوي دال في الموقف الثاني.

- القراءة الهرمنيوطيقية الواحدة للنص موحدة بما يعني أنها لا ينبغي أن تكشف - في الآن ذاته - عن الرأي ونقيضه - انطلاقا من كون النص المفترض تأويله متكامل وغير متناقض. وعلى التأويل - ليكون مُحْكما وجيدا - أن يعمل على التقليل من تناقضه ما أمكن.

- القراءة الهرمنيوطيقية قراءة منتِجة بما يعني أن تتحاشى محاكاة النص المقروء في حرفيته وتتجاوز تلقيه تلقيا ساذجا، لتشكل إضافة وإثراء للنص المبدع المقروء، هذا فضلا عن أنه من العبث - في بعض المقامات والسياقات - أن يتلقى القارئ الخطاب في معناه المباشر[76]. وهي قراءة عالمة بخبايا النصوص ومبدعة انطلاقا من إبداعها، تنطلق من ظاهر النصوص إلى أعماقها والمسكوت عنه فيها، على قراءة النص - بهذا الاعتبار - أن تحكم المراوحة بين الدياكروني والسنكروني بمعنى التاريخي أو الزماني والآني، لأن القراءة إذا ما اقتصرت على الآني قد تفصل النص عن منابته التاريخية والثقافية بل والأدبية والذوقية الجمالية، كما أن عدم ترهين النص وجعله مجيبا عن أسئلتنا الحاضرة قد يحول دراسة الأدب إلى ضرب من دراسة التاريخ. وهو ترهين يحدث عبر قراءة جديدة تكون عدتها التجربة في أبعادها المختلفة وأساسا في بعدها المعرفي الإبستمولوجي والمنهجي، بأدوات قراءة تحيي في النص ما ظل جامدا مواتا وتنفُذ إلى الثاوي المتواري فيه، حتى لكأنه ابن ساعته. إن القراءة عند أبرز أعلامها (جوس) إنما هي ذاك التلقي المنتج المخصب الذي تحضر فيه ذاتُ القارئ حضورا مميزا. وإذا كانت اللغة تقول ولا تقول أو هي تقول معنى لتعني آخر وجب أن ننأى بها عن التجمد، لأن اللغة لا تقول - بالضرورة - حقيقة، فهي قادرة على الصدق

والزيف. إن اللغة إذ تكثف توحي وتُفصح. كل اللغات قادرة على الصدق authenticity والزيف inauthenticity أي إنها تكشف وتتستر عادة في الحركة نفسها، من ثم فلكي تبقي اللغة ما حصل الكشف عنه مفتوحا، يجب أن ننأى بها عن التجمد هي ذاتِها في حديث لا طائل منه أو «تقاليد» عن طريق عملية التدمير»[77]. ثم «إن الأثر الفني بطبيعته عبارة عن رسالة غامضة[78]»؛ إن الفن بطبيعته عزوف عن محاكاة العالم وسعي مقيم إلى «ابتداع أشكال جديدة مستقلة بذاتها ومتفردة بحياتها ونواميسها»[79]. تغدو القراءة - في ضوء ما ذكرنا - ضربا من الإثراء للدلالة عبر نفاذها من فجوات النص وفتحاته إلى أعماقه والمسكوت عنه فيه. وهي كذلك لأنها تقوم على ضرب من «التشكيك في العلاقة الثابتة أو المستقرة التي تقوم بين الدال والمدلول أي بين «الصورة الصوتية» - وفقا لتعبير سوسير - ومفهوم الشيء أو تصوره، وهي العلاقة التي يحاول «دريدا» زعزعتها بردها إلى فضاء الاختلاف وسلبيته الجذرية[80]» كل قراءة اكتشاف جديد، لأن كل قراءة تستكشف بعدا مجهولا من أبعاد النص أو تكشف النقاب عن طبقة من طبقاته الدلالية»[81].

- القراءة الهرمنيوطيقية قراءة منضبطة: تنطلق هذه الخاصية من الوعي بأهمية معقولية التأويل وارتباطه الوثيق بمعايير وشروط صارمة دقيقة انطلاقا من كون التأويل - وإن كان هامشا رحبا لمناورة النص ممنوحا للقارئ - ليس رجما بالغيب بقدر ما هو عملية مسؤولة محسوبة، يقول إيكو: «ليس بالإمكان الحكم على قراءة بأنها أفضل تأويل لنص ما، ولكن من الممكن اعتبار جملة من التأويلات على أنها خاطئة»[82] كأن للنص بما هو تشكيل سيميائي حقوقا على القراءة احترامها، وإذا كان في إمكان القارئ «النموذجي» أن يجد ما لا يتناهى من القراءات فإن ذلك لا يعني أن للنص سننا سريا (code secret)[83]. إن القراءة الهرمنيوطيقية إذ تروم النفاذ من سطح النص إلى عمقه وجوهره ترفض غصب النصوص وتقويلها ارتجالا واعتباطا فوق ما تحتمل.

عناصر القراءة الهرمنيوطيقية

يقتضي انضباط القراءة الهرمنيوطيقية أن تلتزم بجملة من العناصر التي تشكل آلياتها، وفي الآن ذاته ضمانة حماية لها من جميع الانزلاقات الممكنة إلى التعسف على النصوص والانفلات التأويلي. ولذلك يشترط المنظرون للقراءة الهرمنيوطيقية ضرورة أن تتسلح بجملة من العناصر، يمكن حصرها في أربعةٍ أساس:

الفرضية

ينبغي على القراءة الهرمنيوطيقية أن تنطلق من معرفة قبْلية بالخطاب موضوع التأويل، انطلاقا من كون الفهم وفق شلايرماخر ثلاثة أنواع «الفهم التاريخي الذي يرجع إلى المضمون،

والفهم النحوي الذي يرجع إلى الشكل واللغة والعرض والفهم الذهني الذي يعتد فيه بذهنية الكاتب وذهنية العصر»[84] والمقصود بالفرضية أن تنطلق القراءة من معرفة قبْلية للنص من حيث جنسه وطبيعته الفنية والجمالية، فللنص الشعري المعاصر - من باب التمثيل - من الخصائص الفنية والبنيوية ما يميزه عن النص الروائي أو المسرحي أو الشعري الجاهلي، أو حتى المقال العلمي أو القانوني... فما يميز هذا النص الشعري المعاصر من لغة وإيقاع وصور شعرية واستدعاء صريح وضمني للرمز والأسطورة، ينبغي أن يشكل معرفة قبلية على المقدم على تأويل النص الإلمام بها. فهذه المعرفة إذ تشكل مفتاحا من شأنها أن تفتح مغالق النص - من جهة - فإنها - من جهة أخرى - تمثل حجة المؤول في تحليله للنص وتأويله، لكون التأويل - كما سبق أن أشرنا - ليس رجما بالغيب أو تقويلا اعتباطيا للنصوص وفق هوى قارئها بقدر ما هو نشاط مسؤول محسوب.

المقصدية: «عندما يقال المقصدية لا بد من الحديث عن الشخص القاصد أي المتكلم أو صاحب النص»[85]، وهي تشير إلى وجوب عدم استهانة المؤول بمقاصد المؤلف وتحديدا افتراض مقاصد المؤلف، صحيح أن القراءة الهرمنيوطيقية غير معنية بالوصول إلى هذه المقاصد تحديدا، وصحيح أيضا أن النص - وهو المشكَّل من اللغة - إنما ينتج الدلالات ويصنع المعاني وفقا لقوانين اللغة وبمعزل عن رغبة المتلفظ»[86]، ولكنها تعتبر الاستعانة بها من شأنها أن تحمي القراءة والتأويل من الانزلاقات الممكنة إلى استعمال النص وتقويله اعتباطيا. والحقيقة أن هذا العنصر يأتي ردا على دعوات المناهج السابقة (البنيوية أساسا) إلى مقولة موت المؤلف «فمن السخف كما يرى بعضهم أن نقرأ النصوص وكأنها من دون مؤلفين. وما ينبغي أن يكون عليه علم التأويل إنما هو محاولة إعادة بناء القصد الأصلي للمؤلف، بأي بينة تصل بين أيدينا»[87]، حتى يكون التأويل الذي نطلبه مقبولا. ويُعتبَر هيرش من أكثر المدافعين عن هذا المبدأ، بل إنه يعتبر أن الهدف الرئيس للهرمنيوطيقا هو البحث عن قصد المؤلف، فمن دون المؤلف لن تكون هناك مشروعية للتأويل. ويؤكد عبدالملك مرتاض أهمية المقصدية كعنصر إجرائي من عناصر القراءة الهرمنيوطيقية، فيقول: «هل يمكن قراءة معلقة امرئ القيس في إطار المقصدية السياسية والأيديولوجية؟ وبقلب السؤال هل يمكن قراءة شعر عمران بن حطان في إطار مقصدية شعر امرئ القيس، أو شعر حسان بن ثابت في إطار مقصدية عمر بن أبي ربيعة؟»[88]. والحقيقة أن عنصري الفرضية والمقصدية عنصران متكاملان، فإذا كانت الفرضية تُعنى أشد ما تعنى بتمييز النص أجناسيا، فإن المقصدية تهتم بتميز النص داخل جنس واحد.

الدائرة التأويلية

يُعزَى مصطلح الدائرة التأويلية إلى فريدريك شلايرماخر، ثم تبناه من بعده جل أعلام الهرمنيوطيقا (ديلتاي، ريكور، إيكو...)، ويعني به إحكام المراوحة في فهم النص وتأويله بين النص

في كليته وعناصره الجزئية، «والعلاقة الجدلية بين العناصر الجزئية والنص في كليته تدور في دائرة لا نهاية لها... (هذه الدائرة تنطبق على الكلمات المكونة لأي جملة من جهة، ومعنى الجملة بوصفها كلا من جهة ثانية، وهذا نفسه يتكرر في العلاقة بين الجمل المكونة للنص أو العمل الأدبي بوصفه كلا). ويفترض هذا العنصر من عناصر القراءة الهرمنيوطيقية أن يكون المؤوِّل أو القارئ على «دراية كاملة باللغة من ناحية، وبخصائص النص من ناحية أخرى، وهي تعني عدم وجود نقطة محددة للبدء والانتهاء داخل الدائرة»[89]، ويُعتبر عنصر الدائرة التأويلية مهما في تصويب الفهم وتعديله، عبر علاقة الجدل بين الكل والأجزاء، إذ عبر مراوحة القارئ بين الكل والأجزاء يتحقق الفهم ويفصح النص عن مكنوناته.

السياق

للسياق أهمية قصوى في القراءة الهرمنيوطيقية، فأي نص يواجهه المؤوِّل لا يواجهه معزولا عن سياقه أو معزولا عن سواه من النصوص. ومن ثم يغدو الإلمام بالسياق مسألة مهمة، بل لعلها ضرورية لإحكام فهم النص وتأويله، بما يحوله إلى سلطة مانعةٍ عمليةَ التأويل من أن تتحول إلى ضرب من الانفتاح الدلالي الذي لا تحده حدود، بما يشوه القراءة ويحمِّلُها فوق ما تحتمل. فالمعنى معنى النص «لا يوجد داخل الموضوع (النص) ولا داخل الفاعل (المؤوِّل) ولكن في «تمازجهما، داخل الممارسة الاجتماعية»[90]. غير أن البحث في السياق أفضى بكثير من الباحثين إلى تبين أن السياق سياقات تتنوع وفقا للعلاقات التي تشدها إلى النص. ويمكن أن نحصر أهمها في ثلاثة:

السياق المقامي (التاريخي)

ويمكن أن نطلق عليه كذلك السياق التاريخي، وهو السياق المُحايث لكتابة النص، والذي يشكِّل من منظور لساني صرف جزءا من عملية التواصل - على ما يقرر جاكبسون - وبه ومنه تتشكل الوظيفة المرجعية للخطاب (La fonction référentielle)،[91] ويُعتبر الإلمام بمثل هذا السياق محوريا وقاية للتأويل من إمكانية التعسف على النص وتقويله غصبا ما لا يحتمل.

السياق الثقافي والحضاري

لا يمكن للنص بما هو تشكيل لغوي أن يكون منبتا عن سياقه الثقافي والحضاري الذي فيه تشكل وتخلَّق، انطلاقا مما نعرفه للغة - أي لغةٍ - من حمولات ثقافية تعد مكونا من مكونات نسيجها لا فكاك لها منه[92]، ولا يمكن للنص بما هو تشكيل لغوي أن ينبت كليا عن منابته الثقافية وقيمه الحضارية التي منها انبثق وفي كنفها كُتب. واللغة كما يقرر أمبرتو إيكو أكبر من أن تُختزَل في كونها نسقا من القواعد، بل هي - وإن كانت كذلك - فإن مفهومها يتسع «ليشمل الموسوعة العامة التي أنتجها الاستعمال الخاص لهذه اللغة، أي المواصفات الثقافية التي أنتجتها اللغة»[93]،

ومن ثم تفرض القراءة الهرمنيوطيقية على قارئ النص التسلح والإحاطة بمثل هذا السياق إحكاما للقراءة وإصابة للتأويل.

السياق الجمالي

ونعني بالسياق الجمالي الخلفية المذهبية أو المنطلقات الجمالية (يتعلق هذا بالنصوص المنتمية إلى مرحلة التصنيف المدرسي بالمعنى الجمالي: الرومنطيقية، الكلاسيكية، الرمزية، الواقعية، السريالية...) التي ينطلق منها كاتب النص، وتُعتبر الإحاطة بأهم مقولاتها ومنطلقاتها أساسية ومساعدِة على استجلاء النص بنيةً وأفكارا ومقاصد رمى إليها مؤلفه، كأن هذا الضرب من السياق يَعقِد صلة بين التأويل والتناص. ويحدثنا فرانسوا راستيي في هذا المستوى عما يسميه التأويلات التناصية التي «تسعى إلى ربط الممارسات التأويلية بالبنيات النصية المتنوعة... وحسب الخطابات والأجناس... وهي تعاقدات تأويلية تكون عادة ضمنية»[94].

مراحل القراءة الهرمنيوطيقية

يعسُر - من منظور هرمنيوطيقي - أن نتصور تلقيا للنص يتم دفعة واحدة. ومن ثم ينهض التصور الهرمنيوطيقي على أن القراءة تمر بمراحل، وتحديدا بمرحلتين أساسيتين تتمحَّض كل واحدة منهما لمقصد مخصوص، «وفق مستويات يحددها مطلب القارئ في كل لحظة من لحظات التقبل»[95]. كأن القراءة بهذا المعنى إنما تقوم على ضرب من التدرج الذي ينتهي بالقارئ إلى أهدافه القصوى من تدبر النص وتأويله. «وهذا التدرج سمة مطلوبة لأنه يسلم عبر ترسبات مختلفة في ذهن القارئ إلى الهدف الأقصى الذي ينشده المنشئ من وراء الكتابة نفسها. وهو فعل التأثير في القارئ بالتحكم في دقة الفهم»[96].

وهاتان المرحلتان اللتان نجد لهما تسميات أخرى (يسميهما ريفاتار، طودوروف... أنواعا من القراءة)[97]، عبارة عن لحظتين من القراءة: لحظة التلقي الذوقي أو القراءة الاستكشافية. وفيها يستشعر القارئ جمالية النص ويستكشف لغته في دلالاتها الأولى وأساليب تصرفه الأسلوبي مجازا وعدولا، ولحظة التأويل[98] أو القراءة الاسترجاعية التي نجد لها مسميات كثيرة كتملك المعنى أو ترهين النص (ريكور) وصهر الآفاق (جادامير)، وفيها يتحقق استجلاء المعنى انطلاقا من المبنى، هي لحظة تأويل للنص بربطه بسياقه القديم مع مواءمته مع لحظة قراءته الراهنة[99].

وهما مرحلتان مترابطتان ترابط التكامل والتراكب، إذ تشكل القراءة في مرحلتها الأولى أساسا متينا يقوم عليه التأويل في مرحلة ثانية من القراءة، «فالتلقي المباشر الأول هو الذي يهب طالب التأويل فالفهم مادةً خاما للتصرف. فلا وجود لدلالة معطاة بصفة أولية. إنما الدلالة يمهد لها التلقي الذوقي الانطباعي الأول. فهو أرضية سانحة للفهم، وحائلة دون تخطي مقصد المنشئ، مهما اختلفت دروب القراءة»[100].

فلا مجال لفهم النص إلا إذا ما استند قارئه إلى بنيته الأسلوبية وعمل على تفكيك نسيجها لاستجلاء معانيها الغائرة عبر التأويل. ولا يمكن أن يمر القارئ إلى مرحلة التأويل ما لم ينطلق من قراءة ذوقية ينتبه عبرها إلى مكامن الإبداع في النص. «فإذا كانت القراءة الأسلوبية تعتبر النص - في العادة - نقطة وصول فإن القراءة التأويلية (الهرمنيوطيقية) تعتبر التفكيك الأسلوبي نقطة انطلاق»[101].

لحظة القراءة الذوقية

ونجد تسميات أخرى لهذه المرحلة من القراءة، من قبيل القراءة الانطباعية والاستكشافية. وتسعى هذه القراءة - بما هي قراءة أولى - إلى استكشاف النص في كليته ومحاولة تذوقه شكلا ومعنى، وذلك بالتدرج من أول النص إلى آخره، ومن أعلى الصفحة إلى أسفلها وتتبع الكشف عن المحور الأفقي (النسقي) للنص. هي بهذا المعنى متنامية في اتجاه السيطرة على النص كمًّا (من أوله إلى آخره) وذوقا.

وتختلف القراءة في مرحلتها هذه من قارئ إلى آخر، فما يستشعره قارئ ما من أثر قراءته لأحد النصوص، ليس بالضرورة هو ما يغنمه قارئ ثان من النص نفسه. ففضلا عن أن كفاءات التلقي تختلف من قارئ إلى آخر فإن «قوانين التذوق الجمالية غير موحدة من ثقافة إلى أخرى، لأنها خاضعة لضوابط تاريخية بما يجعل الذائقة العامة متطورة على الدوام، من حقبة زمنية إلى أخرى[102]. وتتولد اللذة فيما يرى رولان بارت R. Barthes من صدْمِ النص ما يعرف بأفق انتظار القارئ، ويعني به العادات والتقاليد والأعراف والثوابت الذوقية والجمالية التي تربى عليها القارئ، والتي يواجه بها النص فيردها عليه النص خائبة حسيرة، إذ بقدر ما ينتبه القارئ إلى وجوه التجاوز والخرق في مستواه الأسلوبي تكون لذته أكبر وسعادته أعمق.

ومن شأن هذه المرحلة إذا ما حدثت من القارئ بروح استكشافية لما في النص من لذة أن تسلم القارئ إلى المرحلة الثانية من القراءة، مرحلة التأويل الاسترجاعي، والتملك للنص وللمعنى فيه. فقراءة اللذة تدفع القارئ دفعا إلى استقراء عميق للبنية الدلالية، فهي ثاوية في مطاوي النص، تحملها علامات الجمال المخالفة للسنن الثقافية السائدة، «مثال ذلك أننا لن نعثر على ما يشير إلى الدلالة الخفية في ضروب الإيقاع الخارجي للقصيدة، أي ذلك الذي يتأتى من الأبنية العروضية من تفعيلة وبحر وقافية وما إليها، فهي قواعد عروضية متعارف عليها ومتفق بشأنها. إنما تثير الدلالة الخفية ملامح الإيقاع الداخلي للقصيدة، أي ذلك الذي يصنعه الشاعر في الخطاب بمحض تصرفه الخاص. وفي هذا المستوى من التشكيل الشعري الجمالي، يستطيع المنشئ العدول عن السنن الثقافية والقوالب التنميطية الجاهزة، فإذا بالقارئ يستجلي من خلاله، في قراءة اللذة

مكامن الدلالة الخفية ومظانّ الرفض حيال المؤسسة»[103]. ولا يكمن الجمال الذي يحصله القارئ المتذوق (أي في المرحلة الأولى من القراءة) - بهذا المعنى - إلا «في إدراك الفارق بين الاستعمال اللغوي التقليدي كما سنته المؤسسة اللغوية والاستعمال العدولي عنها[104]، أو على الأقل هو متمثل في المراوحة بينهما. تصبح الكتابة وكذا القراءة ضربا من التجاذب الممتع اللذيذ بين السائد والمكرر والنمطي من أفانين التعبير والخارق والمتجاوز والمتمرد منها»؛ فالقراءة بما هي جدل وتنازع بين جاذبين، ونقطة تقاطع بينهما، تغدو لذة يصفها بارت بالاحتفالية... وحين تتهاوى الصروح اللغوية ومن خلفها الصروح الثقافية والأيديولوجية تَيْنَع - على حسب تعبير بارت - «جنة من الكلمات» يؤمها القارئ للوهلة الأولى»[105].

لحظة التأويل الاسترجاعي

تشكل هذه المرحلة صميم القراءة الهرمنيوطيقية وإن كانت لا يمكنها أن تستغني عن المرحلة الأولى. إذ تسلم القراءة في مرحلتها الأولى القارئ إلى مرحلة ثانية يدفعه إليها شعورُه بفراغ المعنى وخوائه، فيسعى إلى إدراكه من خلال قراءة ثانية تسترجع عودا على بدء النص كاملا. فكأنه بهذا المعنى يعيد النظر في قراءته الأولى مستغلا ما ترسب في ذهنه منها إن على مستوى التشكيل البنيوي الأسلوبي أو على مستوى ما يُعرف بالتيمات (Thèmes) والبنى المعجمية (المضامين).

يبني القارئ المؤوِّل - من ثم - معنى مشتركا بينه وبين الكاتب. هو معنى قاعدته اللغة نظاما مؤسسا على الاصطلاح والمواضعة حتى على المجازي منها. «فالمجاز بهذا المنظور بنية جمالية سليلة اللغة، وهو صنوها من جهة الاتفاق في المواضعة بين طرفي جهاز الإخبار أو التواصل أو الباث والمتقبل[106].

يبدو التأويل في هذا المستوى من القراءة إذن محكوما بتقصي المعاني البعيدة الغائرة الثاوية الخفية في مطاوي النص. وعلى هذا الأساس تلح القراءة الهرمنيوطيقية - وهو ما سبقت الإشارة إليه - على ضرورة تأويل النص باعتماد مبانيه المجازية وأشكال التصرف الأسلوبي والعدول فيه، «لأن القراءة الأولى أو المعاني الظاهرة السطحية الأولى (التعبير من الدرجة الصفر كما يقول رولان بارت) غبن للنص واكتفاء بظاهره وانصراف عن دلالاته العميقة الثاوية فيه. فكأنما المعنى الظاهر، لا يُعتد به في هذا المستوى من القراءة، ذلك أن مثل هذا الاكتفاء من شأنه أن يخرج النص الأدبي إلى مجال النص التاريخي بعد أن بات معلوما أن مزية الخطاب الأدبي إنما تتركز في أداء وظيفته الشعرية أو الإنشائية.

فالنص ولكونه نسقا سيميائيا وجماليا إنما يقترح التأويل على قارئه اقتراحا، خاصة إذا ما خيب لديه ما يُعرف بأفق الانتظار، واستفز ما استقر لديه من معارف أدبية وملكات ذوقية،

وأثار فضوله إلى تجاوز المعاد والمكرر. «ومن هنا تعد اللحظة الاسترجاعية البنائية لحظة حاسمة في صنع المعنى وبلورته في ذهن القارئ. فأفق الانتظار عقد ضمني ينعقد عن وعي من جانب الكاتب وعن غير وعي من جانب القارئ. ويمتثل الثاني بمقتضاه للأول في خصوص توجيه فهمه. ومثلما هو مؤثر في القارئ، هو «على هذه الصفة يحيى في ذهن الأديب أثناء الكتابة، ويؤثر في إنشائه أيما تأثير»[107].

ويشير محمد بن عياد إلى أن هذه اللحظة من القراءة يمكن أن نطلق عليها لحظة التأويل النحوي في معناه الواسع (نحو الخطاب، الأسلوب، البنية اللغوية بما فيها من مجاز...)، ذلك أنها تنطلق من الأبنية اللغوية على نحو ما يرى فريدريك شلايرماخر(F. Schleirmacher) [108].

ويقوم التأويل النحوي على تقصي المعاني العميقة للنص منطلقا من لغته بقطع النظر عن ملابسات قولها كعصر المنشئ والمنشئ ذاته، ذلك أن القراءة - من هذه الزاوية - ينبغي ألا تشكل استنساخا للنص المقروء. ومن ثم تعمل على تحاشي مطابقته، على اعتبار أنها تعبير عن قصد صاحبها لا قصد صاحب النص. «فقصد النص الحقيقي موجود عند صاحب هذا النص، بل إن هذا القصد قد يضيع من صاحب هذا النص نفسه كما قال براونج «عندما كتبت القصيدة كنت أنا والله نعلم معناها، أما الآن فالله وحده يعلم»[109].

وتلتقي هذه المرحلة من القراءة مع ما يسميه طودوروف «القراءة الشاعرية» التي تتجاوز مجرد الشرح أو التعليق، بما هما تكرار واجترار للنص بلغة مغايرة. وتتمثل في قراءة النص من خلال شفرته في ضوء سياقه الفني، والنص هنا خلية تتحرك من داخلها «لذلك فإن القراءة الشاعرية تسعى إلى كشف ما هو باطن في النص، وتقرأ فيه أبعد مما هو لفظه الحاضر، أي أنها قراءة تأويلية»[110].

ويذهب ريفاتير إلى أن «القراءة الاسترجاعية» (Rétroactive) مرحلة من القراءة تجعل القارئ يسترجع ما قرأه ويستحضره أثناء محاولة فهم النص. (أثناء القراءة الأولى: الذوقية، الاستكشافية) فالقارئ هنا «ينفذ بها إلى أعماق النص مستعيدا ما ترسب في ذهنه من القراءة الأولى معتمدا ما يعتبره فكا للتشفير البنيوي للنص [111](décodage structural) الذي ينشأ في رأي ريفاتير كلما عدل الكلام عن دلالاته الأولى، أو حاد عن المعنى لينتج معنى المعنى[112]، وهكذا تتواشج كل من القراءة الأولى التي أطلقنا عليها الاستكشافية أو الذوقية مع القراءة الاسترجاعية، بحيث تشكل الأولى مهادا تنهض عليه الثانية.

وفي هذه المرحلة من القراءة يحتفظ التأويل بخاصية الامتلاك (Appropriation) (امتلاك فهم متجدد للنص والذات المؤولة نفسها)، وهي الخاصية التي جعلها كل من شلايرماخر وبولتمان

Bultmann مميزة للتأويل. ويعني التملك من وجهة نظر بول ريكور أن يتحول التأويل إلى وسيلة تفهم بها الذات ذاتها أكثر فأكثر. فنحن نجد أنفسنا في بعض النصوص، وبعض السياقات: الحكمة والتأمل، الشكوى وغيرها من السياقات حتى إن حالت بيننا وبينها مسافة زمنية... بهذا المعنى «يقرب» التأويل ما كان شيئا غريبا عن الذات المؤولة أو «يساوي» بينه وبينها أو يجعله «معاصرا لها ومماثلا»، وهذا كله يعني في الحقيقة أن التأويل يحول ذلك الشيء الغريب المتباعد إلى شيء خاص بالذات ومتملك لديها[113]، انطلاقا من أنه لا معنى - في ظل هذا الفهم - لوجود علامة إن لم تكن في حالة نشاط بمعنى قابلية للتأويل، والتأويل ضرب من تملك العلامة - وهو ما نراه ينطبق على النصوص التي تتحول إلى ملك لمؤوليها وهي التي قُدت من اللغة[114]. فالعلامة تمثل شيئا، ولكنها لا تمثله إلا بواسطة علامة أخرى تتمثل في المؤول، وهذه العلاقة بين علامة وأخرى سيرورة لا نهائية[115].

ومن ثم يدخل المتلقي في هذه المرحلة من القراءة في عملية ما أسماه ريكور الملاءمة، إذ إن أبرز أهداف القراءة الهرمنيوطيقية في مرحلتها هذه تقليص المسافة الفاصلة بين النص وقراءته. هو ضرب من المقاومة للتباعد بين النص وقارئه. وهو تباعد يتجاوز مدلوله الزمني إلى دلالات ثقافية وقيمية، بمعنى هو تباعد عن منظومة القيم التي تشكل في كنفها النص. من شأن هذا التقليص أن يجعل النص معاصرا لسياق قراءته، فيكف عن كونه غريبا في زمان قراءته. كأن القراءة عند هذا الحد منها جهد يبذل من القارئ لتجاوز الاغتراب التاريخي للنص بما يعني «أن يجعل المفسر/ المؤول النص منتميا إلى ما أسماه هوسرل العالم المعيش: life world world أو إلى ما أسماه هيدجر الوجود في العالم: being in the world أي يجعل ذلك النص يعيش عصرا غير عصر المؤلف، أو بعبارة ريكور يجعل النص حاليًّا»[116].

وهي مرحلة تقابل عند جادامير ما يُعرف بانصهار الآفاق: أفق الماضي وأفق الحاضر. هو انصهار يشكل مرحلة من القراءة الهرمنيوطيقية تعمل على إزالة غربة النص في سياقات قراءته الجديدة، من ثم ينصب الجهد التأويلي على إزالة الغربة بين النص ومتلقيه، بل إن مشروعية التأويل إنما تنهض على إزالة غربة النصوص وجعلها مألوفة. إن النص منفتح بطبيعته على تعدد التأويلات، ولا مهرب للقارئ - أي قارئ - من أن يقرأ النص في ضوء تجربته وثقافة عصره وقيمه. إن الهدف الرئيسي للقراءة في طورها هذا مراس ما يعرف بالتأويل التوليدي الذي تتضاعف معه مقولات النص ودلالاته، وتتشعب، فالمدلول النهائي «سر يستعصي على الإدراك» كما يقول أمبرتو إيكو[117]. وقد وضع إيكو في كتابه «التأويل بين السيميائيات والتفكيكية» معادلة لهذا المبدأ، الانتقال المزيف كما يلي: إذ كانت (أ) لها علاقة بـ (ب) ولـ (ب) علاقة بـ (ع) بـ (ج) فإن (أ) ستكون لها علاقة بـ (ع) بـ (ج)[118].

طبيعي - في ضوء ما تقدم - أن يغدو دور القارئ مركزيا في تحقيق أدبية النص والكشف عن مظاهر الجمال فيه، لكأن ما في النص من عبقرية وإبداع أدبيين يظل معلقا أو هو في حيز الكمون حتى يخرجه القارئ إلى حيز الفعل. «فالنص بلا قراءة، مجرد علامات متضامٍّ بعضُها إلى بعضها الآخر، لا ترتقي إلى درجة الأدب، إن لم يباشر القارئ وظيفة القراءة الأولية، فالتأويلية»(119). ثم إن النص أيضا من جهة كونه نظاما سيميائيا وجماليا إنما يكون أنجع وأبدع كلما حث القارئ على التأويل والغوص على المعاني البعيدة القصية. وبناء على ما تقدم فإن مقياس نجاح النص الأدبي، ليس فيما يحتويه من ظواهر جمالية، بقدر ما يكمن نجاحه في مدى حثه القارئَ على التأويل واستخلاص المعنى. «من هنا اتفق الشكلانيون والهيكليون، واللغويون، وهم يُنعمون النظر في النصوص الأدبية على أن الآثار الفذة هي تلك التي تتحمل عددا لا يُحصى من التأويلات، بفضل ما في خصائصها الصياغية من كثافة خلاقة»(120). إن القراءة الهرمنيوطيقية في حاجة - حتى تدرك أهدافها القصوى - إلى قارئ إيجابي فاعل يضطلع بدور مركزي في ترهين النص وتحيينه وبناء دلالاته وإنتاج معانيه، فلا نص من دون قارئ. ولا وجود للمعنى في النص وحده، «وإنما يوجد في منطقة وسطى بين الأقنومين: النص والقارئ»(121).

الخاتمة

تشكل القراءة الهرمنيوطيقية - فيما نرى - ممارسة نقدية مشروطة بضوابط ومعايير وعملية إجرائية تقتضي مراعاة خطوات دقيقة محسوبة. ولعله - كما نعتقد - لا يمكن تمثُّلها وإدراك آلياتها وعناصرها إلا بربطها بجذورها وأصولها الفلسفية والذهنية التي منها انبثقت. وهو ما دفعنا إلى أن نبدأ دراستنا هذه بما اعتبرناه الأصول الإبيستمولوجية والفلسفية التي منها انبثقت وفي كنفها تخلقت. وإن كان مما ينبغي التأكيد عليه أن القراءة الهرمنيوطيقية إنما تشكل جزءا من رؤية منهجية متكاملة لا تكتمل ملامحها وتتضح إلا بمفهومي النص والقارئ.

ولئن كانت الهرمنيوطيقا ضاربة بجذورها في القديم من التراثين الإغريقي والمسيحي، فالثابت أنها شهدت مع روادها المحدثين تطورا ناجما عن جدل وتأثر وتأثير بما يمكننا اعتباره «فنون النص وعلومه» - على حد عبارة فرانسوا راستيي - وهي الفنون والعلوم المتأثرة بدورها بالثورة اللسانية والأسلوبية والسيميائية، وكل ما له صلة بالعلامة والعلامة اللغوية تحديدا.

لقد حرصنا في بحثنا هذا من خلال ضبط آليات القراءة الهرمنيوطيقية على التأكيد على فكرة مركزية عبر عنها أمبرتو إيكو من أن التأويل وإن كان هامشا رحيبا أمام القارئ في مناورة النصوص، فإنه ليس رجما بالغيب ولا تعسفا على القراءة أو قهرا للنصوص، فلا يمكن أن يكون إجراء تائها

بلا موضوع، بقدر ما هو عملية مسؤولة محسوبة مشروطة بضوابط ومعايير يمكن اختزال أهمها فيما يلي:

● القراءة الهرمنيوطيقية إنما تعني التلقي الواعي الفاعل والمؤثر في قراءة النص. وهو ما لا يتحقق إلا بدراية مسبقة «بفنون النص وعلومه»، بما يحوّل القراءة إلى ضرب من إخصاب النصوص وإثرائها، بل هو تجديد لها يضمن لها البقاء والخلود. القراءة الهرمنيوطيقية تأويل ينمي النص ويجدد متنه.

● وهي قراءة يكون فيها للقارئ دور مركزي، ولكنها تشترط قارئا «خبيرا» متدبرا للنصوص قادرا على ترهينها ومواءمتها مع سياقات قراءتها الجديدة والكشف عن سر خلودها جماليا وفنيا.

● القراءة الهرمنيوطيقية - تبعا لذلك - ليست ارتجالا أو تقويلا اعتباطيا للنصوص، يقوم على القسر والإكراه، بقدر ما هي عملية إجرائية مسؤولة واعية بمقوماتها وآلياتها وأهدافها.

● القراءة الهرمنيوطيقية - مع كل ذلك - ينبغي أن تقر بكونها نسبية لا تزعم امتلاك الحقيقة أو تدعيه، لأن الحقيقة كما يقول إيكو «ملك للواحد المتعالي». بل هي لا تكشف من خلال مراحلها وتمشياتها إلا وجها من وجوهها. ومن ثم تقر التعدد والانفتاح.

لكن - مع كل ذلك - يظل من المشروع أن يتساءل البعض إن كان ضبط القراءة الهرمنيوطيقية بقواعد ومعايير من شأنه أن يثير أسئلة عن حدود التأويل، عن حجمه، ونسبيته. أفليس وضع حدود للتأويل في تناقض صارخ مع طبيعة روح التأويل؟ «أليس وضع حدود للتأويل مثل الحديث عن الحرية داخل حدود السجن؟»[122]. ثم ماذا عن الحق في الذهاب بالتأويل إلى حدوده القصوى؟ ماذا عن الدفاع عن التأويل المضاعف كما يشير إلى ذلك جانتان كالر الذي يقول: «إن التأويل في ذاته ليس في حاجة إلى من يدافع عنه، فهو معنا في كل لحظة، إلا أنه لا يثير اهتمامنا إلا إذا بلغ حدوده القصوى...»[123]؟

الهوامش

1 انظر: سعيد يقطين وفيصل دراج، آفاق نقد عربي معاصر، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 2003، ص 32.

2 عبدالسلام المسدي، اللسانيات وإبيستيمية النقد، المجلة العربية للثقافة، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، العدد 32، مارس 1997، ص 19.

3 سعيد يقطين وفيصل دراج، آفاق نقد عربي معاصر، ص 38.

4 انظر مقال محمد شوقي الزين، الفينومينولوجيا وفن التأويل، مجلة فكر ونقد العدد 16، فبراير 1999، على الموقع: www.aljabriabed.net.

5 انظر: حسن خطيبي، الوعي الهرمنيوطيقي وضرورة تجديد الفهم الديني، الفكر العربي المعاصر، العددين، 166 و167، شتاء 2015، ص ص 97 - 98.

6 نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة السادسة، 2001، ص 13.

7 Dominique Ndeh, religion et éthique dans le discours de Schleiermacher: Essai d'herméneutique, ed, L'harmattan, Paris, 2008, p 32.

8 انظر مقالنا: محمد علي الموساوي، التأويلية «امتلاك» المعنى بتحريره من الرأي الأوحد، / الرؤية الهرمنيوطيقية المعاصرة، مجلة كتابات معاصرة، العدد 82، نوفمبر - ديسمبر 2011، ص 51.

9 انظر: Didier Julia Dictionnaire de la philosophie, Larousse, 1992.

10 محمد شوقي الزين، الفينومينولوجيا وفن التأويل، مرجع سابق.

11 نفسه.

12 ابن منظور (أبو الفضل محمد بن مكرم)، لسان العرب، الجزء الأول [مادة: أول]، دار صادر، بيروت، 2003.

13 Catherine - Kerbrat Orecchioni, l'implicite, ed, Armand Colin, Paris, 1986, p 161.

14 فرانسوا راستيي، فنون النص وعلومه، ترجمة إدريس الخطاب، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2010، ص ص 154 – 155.

15 محمد المتقن، في مفهومي القراءة والتأويل، عالم الفكر، العدد 2، المجلد 33، أكتوبر - ديسمبر 2004، ص ص26 – 27.

16 Friedrich Schleiermacher, Herméneutique: pour une logique du discours individuel; ed, Le Cerf, 1989.

17 أورده: عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2003، ص 162.

18 Paul Ricoeur, le conflit des interprétations, Essais d'herméneutique, ed, Seuil, 1969, p8.

19 فرانسوا راستيي، فنون النص وعلومه، ص 46.

20 محمد المتقن، في مفهومي القراءة والتأويل، ص 28.

21 نفسه، ص 28.

22 فرانسوا راستيي، فنون النص وعلومه، ص 162.

23 نفسه، ص 150.

24 Hans Robert Jauss, pour une esthétique de la réception, ed, Gallimard, Paris, 1978, p31.

25 Paul Ricoeur, Du texte à l'action, Essais d'herméneutique 2, ed, Seuil, Paris, 1986, p 8.

26 محمد المتقن، في مفهومي القراءة والتأويل، ص 29.

27 راجع - مثلا Paul Ricoeur, la métaphore vive, Seuil, 1975.

28 انظر على سبيل المثال: Umberto Eco, sémiotique ou philosophie du langage, puf 1984.

29 هانز غيورغ جادامير، فلسفة التأويل، الأصول - المبادئ - الأهداف، ترجمة محمد شوقي الزين، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 2006، ص 61.

30 نفسه، ص 62.

31 حسن الخطيبي، الوعي الهرمينوطيقي وضرورة تجديد الفهم الديني، ص 100.

32 نفسه، ص 100.

33 أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2000، ص 15.

34 حسن خطيبي، الوعي الهرمنيوطيقي وضرورة تجديد الفهم الديني ص102.

35 نفسه، ص 103.

36 نفسه، ص 104.

37 نفسه، ص 104.

38 في وقتنا الحاضر هناك أربعة تصورات للسيميائيات ممثلة بشكل كامل تقابلها مجموعة من التوسعات في موضوعها. يقتصر التصور الأول على البحث في الأنساق غير اللغوية، مثل علامات الطرقات وفن الشعارات والبدلات، وقد مثل هذا التصور اللسانيون الوظيفيون مثل جورج مونان أو لويس برييطو Louis Prieto أما التصور الثاني، فيرى أن اللغة مجموعة من المبادئ المشتركة بين اللغات وبين أنساق العلامات غير اللغوية (لويس هيلمسليف، أرجرداس - جوليان جريماس). فاللغة تبحث إذن في العلاقات السيميائية وفي البنيات الأساسية مثل «المربع السيميائي» عند جريماس، وهو شكل قبلي لكل دلالة لفظية. وإذا مددنا السيميائيات إلى مدى أبعد من أنساق العلامات القصدية، فإنه يمكننا تعريفها بأنها دراسة الطريقة التي يتمكن العالم بها من وضع المعنى متضمنا للعلامات. ولهذا ففي النظرية الأوغسطينية التقليدية حول العلامات الطبيعية، يمكن للسيميائيات أن تدرس الأمارت (indices): فالسحابة تعني المطر خلافا لكلمة مطر، ولكن بالنسبة لإيكو Eco مثلا تستطيع السيميائيات أن تكشف وحدة الطرق المؤدية إلى المعنى، وبالتالي، تعرف العلامة بأنها شيء يعوض شيئا آخر، وذلك استنادا إلى الصيغة الأرسطية aliquid stat pro aliquo يؤدي هذا التصور السيميائي غالبا إلى الظاهراتية، مثل الفانيروسكوبيا (phanéroscopie) [ظاهراتية جديدة أسسها بورس وتعتمد وصف السمات الصورية وتفكيكها وتركيبها لمختلف مكونات الفكر] التي يمثلها بورس. وفي الأخير هناك كُتاب

يوسعون إطار السيميائيات ويمددونه إلى أبعد من العالم الإنساني، تاركين بذلك مكانا مبررا للسيميائيات الحيوانية أو الزوسيميائيات (Zoosémiotique). يستغل هؤلاء الكتاب، في إطار جمعهم بين العلوم الاجتماعية وعلوم الطبيعة والحياة، حتى المفاهيم المرتبطة بالتخصصات العلمية مثل مفهوم الشفرة الجينية، وذلك للارتقاء بنوع من البانسيميائيات [المبحث الذي يرى أن كل شيء له طبيعة سيميائية]، وهي شكل متطور لفلسفة الطبيعة. انظر: فرانسوا راستيي، فنون النص وعلومه، ص ص 78 - 79.

39 انظر:

Jean Molino, pour une histoire de l'interprétation: les étapes de l'herméneutique, philosophiques, vol 12, n° 1, printemps 1985, p 78.

40 Ibid, p74.

41 Ibid, p 79.

42 أورده فرانسوا راستيي، فنون النص وعلومه، ص 160.

43 Jean Molino, pour une histoire de l'interprétation: les étapes de l'herméneutique, p 83.

44 راجع - مثلا Paul Feyrabend « contre la méthode », Seuil, Points, 1975.

45 فرانسوا راستيي، فنون النص وعلومه، الهامش ص 81.

46 Paul Ricoeur, Du texte à l'ation, éssais d'herméneutique 2, ed, Seuil, 1986, p7.

47 Ibidem.

48 محمد شوقي الزين، الفينومينولوجيا وفن التأويل، سبق ذكره.

49 Catherine Meyor, le sens et la valeur de l'approche phénoménologique, in recherches qualitatives - hors série - numéro 4, 2007, p 104

50 Jean - François Lyotard, La phénoménologie, PUF, Que sais - je ?14ème ed, 2004, p 4.

51 محمد شوقي الزين، الفينومينولوجيا وفن التأويل.

52 جون ر. سيرل، رؤية الأشياء كما هي، نظرية الإدراك، ترجمة: إيهاب عبدالحليم، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يناير 2018، ص23.

53 Catherine Meyor, le sens et la valeur de l'approche phénoménologique, p 106.

54 محمد شوقي الزين، الفينومينولوجيا وفن التأويل.

55 هانس غيورغ جادامير، فلسفة التأويل، ص 149.

56 جون سيرل، رؤية الأشياء كما هي، نظرية الإدراك، ص 58.

57 Jean - François Lyotard, La phénoménologie, p 4.

58 محمد شوقي الزين، الفينومينولوجيا وفن التأويل.

59 Catherine Meyor, le sens et la valeur de l'approche phénoménologique, p 107.

60	محمد المتقن، في مفهومي القراءة والتأويل، ص 16.
61	H. G Gadamer, Vérité et méthode, les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, ed, Seuil, Paris, 1976, p148.
62	Paul Ricoeur, Du texte à l'action, Essais d'herméneutique 2, p 162.
63	محمد المتقن، في مفهومي القراءة والتأويل، ص 18.
64	Hans - Robert Jauss, pour une esthétique de la réception, p 48.
65	Michael Riffaterre , sémiotique de la poésie, ed, Seuil, Paris, 1983, p12.
66	معتز سلامة، النظريات الموجهة إلى القارئ في الخطاب النقدي الحديث، عالم الفكر، العدد2، المجلد 44، أكتوبر - ديسمبر 2015، ص 114.
67	فرانسوا راستيي، فنون النص وعلومه، ص 164.
68	الحبيب شبيل، «من النص إلى سلطة التأويل»، ضمن صناعة المعنى وتأويل النص، سبق ذكره، ص457.
69	Roland Barthes, S / Z , ed, Gallimard, Paris, 1980, p 12.
70	Michael Riffaterre, sémiotique de la poésie, p 123.
71	حمادي صمود، في نظرية الأدب عند العرب، النادي الثقافي الأدبي بجدة، ط1، 1990، ص 223.
72	انظر: أمبرتو إيكو «التأويل بين السيميائيات والتفكيكية»، ص43.
73	محمد المتقن، في مفهومي القراءة والتأويل، ص 33.
74	تزيفيطان طودوروف، الشعرية، ترجمة شكري المبخوت ورجاء بن سلامة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الثانية 1990، ص24.
75	نفسه، ص ص 39 – 40.
76	انظرUmberto Eco, Les limites de l'interprétation, Grasset, Paris, 1992, p33.
77	انظر: عبدالعزيز حمودة، المرايا المحدبة، من البنيوية إلى التفكيك، عالم المعرفة، العدد 232، أبريل، 1998، ص306.
78	Umberto Eco, l'œuvre ouverte, , traduit de l'italien par chantal Roux de Bezix, ed Seuil, Paris, 1965, p9.
79	Ibid, p 28.
80	محمد الكردي، مفهوم الكتابة عند جاك دريدا، فصول، العدد 68، شتاء - ربيع 2006، ص260.
81	- علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط3، 1995، ص 8.
82	أورده: أحمد الصمعي، أمبرتو إيكو وحدود التأويل، ضمن صناعة المعنى وتأويل النص، ص 474.
83	Umberto Eco, Les limites de l'interprétation, p41.
84	هانز روبرت جوس، علم التأويل الأدبي، حدوده ومهماته، ترجمة بسام بركة، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 3، صيف 1988، ص 56.

85 حميد لحمداني، نظرية قراءة الأدب وتأويله، من المقصدية إلى المحصلة، مجلة علامات المغربية، العدد 26، 2006، ص 7.

86 Umberto Eco, Les limites de l'interprétation , p 30.

87 محمد المتقن، في مفهومَي القراءة والتأويل، ص 36.

88 نفسه، ص 36.

89 معتز سلامة، النظريات الموجهة إلى القارئ في الخطاب النقدي الحديث، ص 107.

90 فرانسوا راستيي، فنون النص وعلومه، ص160.

91 يمكن أن نمثل لهذا الضرب من السياق بأسباب النزول فيما يتعلق بالقرآن الكريم.

92 يشير أمبرتو إيكو إلى ضغط الانتماء الثقافي على عملية التلقي والتأويل، فيشير مثلا إلى أن عبارة «سطح»، يمكن أن تُتلقَّى بأكثر من طريقة، يكون أحمر اللون عند متلقٍّ إيطالي لكونه متعودا سطوحَ بلاده الحمراء، ومن «الأردواز» عند متلقٍّ فرنسي، انظر: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، مرجع سابق، ص 161.

93 نفسه، ص 86.

94 فرانسوا راستيي فنون النص وعلومه، ص 145.

95 محمد بن عياد، مضارب التأويل، مطبعة التسفير الفني، صفاقس، تونس، 2003، ص63.

96 نفسه، ص63، وانظر مقالنا المذكور سابقا: التأويلية «امتلاك المعنى»...، ص 56.

97 يقترح ريفاتير قراءتين، يرى أنهما كفيلتان بجعل النص يبوح بأسراره للقارئ. وهاتان القراءتان تشكلان مرحلتين مختلفتين في سبر أغوار النص ولكنهما تتكاملان، انظر كتابه: Sémiotique de la poésie, p 16 - 17، وانظر محمد المتقن، في مفهومي القراءة والتأويل، ص 21.

98 يقول محمد بن عياد: «خليق بنا أن نحدد أسس المصطلحات معرفيا فنقول إننا سنميز بين التأويل بما هو لحظة ما في استراتيجية التلقي و«فن التأويل» أو «الهرمنيوطيقا» وهو ينظم استراتيجية القراءة بوجه عام». انظر كتابه: مضارب التأويل، ص63.

99 انصهار الآفاق من منظور جادامير على ضربين دياكروني أو زماني وسنكروني أو آني، (فالحاضر ذاته إنما ينطوي على أكثر من أفق تقتضي القراءة صهرها فضلا عن مراعاة أفق الماضي)، انظر:Hans Georg Gadamer, vérité et méthode, ed, Seuil, Paris, 1976, p147.

100 محمد بن عياد، مضارب التأويل، ص64.

101 نفسه، ص 64.

102 نفسه، ص67.

103 نفسه، ص 71.

104 Roland Barthes , Le plaisir du texte, ed Seuil , 1973, p 15.

105 نفسه، ص 69، وانظر مقالنا، محمد علي الموساوي، لذة النص، لذة الكتابة المختلفة، مجلة كتابات معاصرة العدد 100، أغسطس - سبتمبر 2016، ص 52.

106 محمد بن عياد، مضارب التأويل، ص ص 75 – 76.

107 حسين الواد، مناهج الدراسات الأدبية، منشورات «عيون»، الدار البيضاء، ط4، 1988، ص 67، أورده محمد بن عياد، مضارب التأويل، ص 75.

108 انظر: مقدمة كتابه: Herméneutique، منشورات Labor et Fides، جنيف 1987، ص ص 22 - 23، وهي مقدمة مطولة من وضع «ماريانا سيمون مهدت بها نظريا للكتاب المذكور»، فهو يصفها بالسلبية من جهة كونها مقيدة ومكبلة بحواجز لغوية ضيقة. أورده محمد بن عياد، مضارب التأويل، ص 76.

109 حسن خطيبي، الوعي الهرمنيوطيقي وضرورة تجديد الفهم الديني، ص 107.

110 محمد المتقن، في مفهومي القراءة والتأويل، ص21.

111 M. Riffaterre, sémiotique de la poésie, p 17.

112 Ibid, p33.

113 ينتقد بول ريكور هنا الأساس الحدسي للكوجيتو الديكارتي، كما هو متجذر في الفلسفة الحديثة، والذي يتأسس على علاقة بديهية بين الذات العارفة وذاتها، علاقة بموجبها يتحقق لتلك الذات الاعتراف بكينونتها من دون اللجوء إلى مجال ثالث متوسط تظهر فيه تلك الكينونة. إن ريكور هنا يستثمر كل أنواع النقد الفلسفية التي وجهت إلى ذلك الكوجيتو كالنقد الفرويدي والنيتشوي والماركسي، الذي يعترف بأن الذات لا تمارس وجودها - ولا تفهم ذلك الوجود - إلا من خلال فضاء رمزي دلالي. من هنا كان فهم الذات يمر عبر فهم رموز تلك الذات اللاشعورية (الحلم، النكتة، فلتات اللسان... عند فرويد) أو الأيديولوجية، أشكال الوعي الاجتماعي عند ماركس، والماركسيين) أو الرمزية (كل أشكال التعبير الثقافي من أدب وفن وفلسفة... عند نيتشه Neitzsche)، بول ريكور، النص والتأويل، ترجمة منصف عبدالحق، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد الثالث، صيف 1988، ص 47 – 48.

114 Jean Molino Pour une histoire de l’interprétation: les étapes de l’herméneutique, p77.

115 Ibidem.

116 حسن خطيبي، الوعي الهرمنيوطيقي وضرورة تجديد الفهم الديني، ص 99.

117 أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ص 119.

118 نفسه، ص 60.

119 محمد بن عياد، مضارب التأويل، ص 74.

120 نفسه، ص 75.

121 حسن خطيبي، الوعي الهرمنيوطيقي وضرورة تجديد الفهم الديني، ص 107.

122 نفسه، ص ص 97 – 98.

123 انظر: جانتان كالر، دفاعا عن التأويل المضاعف، ضمن أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، (الفصل السادس) ص ص 172 – 173.

المراجع

1 - المراجع العربية والمعربة

- **ابن منظور** (أبو الفضل محمد بن مكرم)، لسان العرب، الجزء الأول [مادة: أول]، دار صادر، بيروت، 2003.
- **أبو زيد (نصر حامد)**، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة السادسة، 2001.
- **إيكو (أمبرتو)**، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2000.
- **بن عياد (محمد)**، مضارب التأويل، مطبعة التسفير الفني، صفاقس، تونس، 2003.
- **جوس (هانز روبرت)**، علم التأويل الأدبي، حدوده ومهماته، ترجمة بسام بركة، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 3، صيف 1988، ص 56.
- **حرب (علي)**، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط3، 1995.
- **حمودة (عبدالعزيز)**، المرايا المحدبة، من البنيوية إلى التفكيك، عالم المعرفة، العدد 232، أبريل، 1998.
- **خطيبي (حسن)**، الوعي الهرمنيوطيقي وضرورة تجديد الفهم الديني، الفكر العربي المعاصر، العددان، 166 - 167، شتاء 2015.
- **راستيي (فرانسوا)**، فنون النص وعلومه، ترجمة إدريس الخطاب، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2010.
- **ريكور (بول)**، النص والتأويل، ترجمة منصف عبدالحق، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد الثالث، صيف 1988.
- **الزين (محمد شوقي)**، الفينومينولوجيا وفن التأويل، مجلة فكر ونقد العدد 16، فبراير 1999، على الموقع: www.aljabriabed.net.
- **سلامة (معتز)**، النظريات الموجهة إلى القارئ في الخطاب النقدي الحديث، عالم الفكر، العدد2، المجلد 44، أكتوبر - ديسمبر 2015.
- **سيرل (جون ر.)**، رؤية الأشياء كما هي، نظرية الإدراك، ترجمة: إيهاب عبدالحليم، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يناير 2018.
- **شبيل (الحبيب)**، من النص إلى سلطة التأويل، ضمن صناعة المعنى وتأويل النص،

أعمال الندوة التي نظمها قسم العربية من 24 إلى 27 أبريل 1991، منشورات كلية الآداب، منوبة، تونس، 1992.

- **الصمعي (أحمد)**، أمبرتو إيكو وحدود التأويل، ضمن صناعة المعنى وتأويل النص.
- **صمود (حمادي)**، في نظرية الأدب عند العرب، النادي الثقافي الأدبي بجدة، ط1، 1990.
- **طودوروف (تزيفيطان)**، الشعرية، ترجمة شكري المبخوت ورجاء بن سلامة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1990.
- **جادامير (هانز غيورغ)**، فلسفة التأويل، الأصول – المبادئ - الأهداف، ترجمة محمد شوقي الزين، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 2006.
- **الكردي (محمد)**، مفهوم الكتابة عند جاك دريدا، فصول، العدد 68، شتاء - ربيع 2006.
- **لحمداني (حميد)**، نظرية قراءة الأدب وتأويله، من المقصدية إلى المحصلة، مجلة علامات المغربية، العدد 26، 2006.
- **المتقن (محمد)**، في مفهومي القراءة والتأويل، عالم الفكر، العدد 2، المجلد 33، أكتوبر - ديسمبر، 2004.
- **عادل مصطفى**، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2003.
- **المسدي (عبدالسلام)**، اللسانيات وإبيستيمية النقد، المجلة العربية للثقافة، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، العدد 32، مارس 1997.
- **الموساوي (محمد علي)**، لذة النص، لذة الكتابة المختلفة، مجلة كتابات معاصرة العدد 100، أغسطس - سبتمبر 2016.
- **الموساوي (محمد علي)**، التأويلية «امتلاك» المعنى بتحريره من الرأي الأوحد، / الرؤية الهرمنيوطيقية المعاصرة، مجلة كتابات معاصرة، العدد 82، نوفمبر – ديسمبر 2011.
- **يقطين (سعيد) ودراج (فيصل)**، آفاق نقد عربي معاصر، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 2003.

2 - المراجع الفرنسية

- **Barthes (Roland),** S / Z , ed, Gallimard, Paris, 1980.
- **Barthes(Roland) ,** Le plaisir du texte, ed Seuil, Paris, 1973.
- **Eco (Umberto),** l'œuvre ouverte, traduit de l'italien par chantal Roux de Bezix, ed Seuil, Paris, 1965.
- **Eco (Umberto),** Les limites de l'interprétation, Bernard Grasset, Paris, 1992.
- **Feyrabend (Paul),** contre la méthode , Seuil, Points, Paris, 1975.
- **Gadamer (Hans - Georg),** vérité et méthode, ed, Seuil, Paris, 1976.
- **Jauss (Hans - Robert),** pour une esthétique de la réception, ed, Gallimard, Paris,1978.
- **Julia (Didier) Dictionnaire de la philosophie,** Larousse, Paris, 1992.
- **Kerbrat - Orecchioni (Catherine),** l'implicite, ed, Armand Colin, Paris, 1986.
- **Lyotard (Jean – François),** La phénoménologie, PUF, Que sais - je ?14ème ed, 2004.
- **Meyor (Catherine),** le sens et la valeur de l'approche phénoménologique, in recherches qualitatives - hors série - numéro 4, 2007.
- **Molino (Jean),** pour une histoire de l'interprétation: les étapes de l'herméneutique, philosophiques, vol 12, n° 1, printemps 1985.
- **Ndeh (Dominique),** religion et éthique dans le discours de Schleiermacher: Essai d'herméneutique, ed, L'harmattan, Paris, 2008.
- **Ricoeur (paul),** le conflit des interprétations, Essais d'herméneutique, ed, Seuil, Paris, 1969.
- **Ricoeur (Paul),** Du texte à l'ation, éssais d'herméneutique 2,ed, Seuil, Paris, 1986.
- **Riffaterre (Michael),** sémiotique de la poésie, ed, Seuil, Paris, 1983.
- **Schleiermacher (Friedrich),** Herméneutique: pour une logique du discours individuel, ed, Le Cerf, 1989.


العدد: 181 (يناير - مارس 2020)

العدالة والعقل عند بيرلمان

د. عزيز قميشو *

نبسط في هذا العمل مضامينَ خمسة دروس حول العدالة قدمها بيرلمان سنة 1964، أي بعد عشرين سنة من إنجازه لأول دراسة له بخصوص هذا الموضوع(1). وقد وقع اختيارُنا على نصِّ هذه المحاضرات لأن بيرلمان حرص على أن يعرض فيه الخطوط العريضة للرؤية التي تبلورت لديه على ضوء تطور أبحاثه في المنطق الحجاجي. إن هذا النص يمثل، في نظرنا، أفضلَ وثيقة تمكن مطالعتُها من أجل فهم خصوصية تناول بيرلمان لمسألة العدالة. فهو، من جهة، يرجع إلى فترة تاريخية كان قد اكتمل فيها بناء صرح نظريته الحجاجية («مصنف الحجاج»، الذي هو كتابه العمدة، كان قد صدر سنة 1958)(2). ومن جهة ثانية، فإن مرور عشرين سنة على بدء انشغاله بمفهوم العدالة، كان كافيا لكي تتحدد الملامح الأساسية لما أصبح عليه تصوره بشأن هذا المفهوم بعد تحرُّرِه من النزعة الوضعية التي حكمت تفكيرَه في البداية، ووُقوفِه على قصور منهج التحليل المنطقي ومحدوديته في مجال القضايا العملية.

* أستاذ الفلسفة والمنطق بمسلك الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة مولاي إسماعيل - المملكة المغربية.

وفي اعتقادنا، فإن أهم ما يميز تناول بيرلمان لمفهوم العدالة، هو أن مقاربته لا تحصر نفسها في مستوى المضامين التي يمكن إعطاؤها لهذا المفهوم، بل تتجه في الأساس إلى الآليات المنطقية والعقلية التي تنتج تلك المضامين. إن الخلاصة الأولى التي يمكن استفادتها بهذا الصدد، هو أن النقاش الفلسفي حول العدالة يصبح مثمرا وبنَّاءً بقدر أكبر متى بادر الفلاسفة أولا إلى فحص تصوراتهم بخصوص العقل والمنطق، على اعتبار أن هذه التصورات لا تحكم فقط أدوات ومناهج بناء مضامين نظرياتهم بشأن العدالة، بل هي التي تحدد أيضا مآل النقاشات والصراعات التي تنشأ عن تباين وجهات نظرهم. إن العديد من أشكال التعارض القائمة بين المذاهب الفلسفية المختلفة، يمكن تجاوزها، أو على الأقل يمكن إدراكها بوضوح أكبر، إذا رُدَّت إلى المنبع الذي انبثقت منه، أي من خلال تَبَيُّن صلاتها بأنماط العقلانية المعتمدة في تلك المذاهب. أما الخلاصة الثانية، فهي أن فكرة العقل العملي، بالنظر إلى السياق الفكري الذي أعقب الأزمة التي واجهها المشروع العقلاني بأشكال متعددة منذ نهاية القرن التاسع عشر، تمثل مدخلا رئيسيا وواعدا، ليس فقط من أجل إعادة بناء مفهوم العدالة بما يتناسب مع مقتضيات العقلانية المعاصرة، بل أيضا من أجل المساهمة في تجديد مشروع العقلانية الفلسفية وتطوير برنامجها بما يستجيب لحاجات وتطلعات الإنسانية في زمننا المعاصر، الذي يشهد أشكالا جديدة وأكثر استعصاء من الأزمة على مستوى تدبير الشأن العام وسياسة العيش المشترك. إن دفاع بيرلمان عن مقولة العقل العملي، من خلال بناء منطق حجاجي يدعم جهود العقل في معالجة القضايا العملية التي تطرحها الحياة الإنسانية على المستويين الفردي والجماعي، يستهدف بالتحديد محاولة إنقاذ المسعى الذي شكل الطموح الرئيسي للفلسفة عبر التاريخ، والمتمثل في إحلال العقل مكان العنف، واستبدال بمنطق القوة قوة المنطق. إن الغاية من كل الجهود التي بذلها في سبيل تجديد المشروع المنطقي الحامل لطموح الفلسفة نحو العقلانية، هي تخليص العيش الإنساني المشترك من قبضة العنف والقوة، من خلال إرساء نظرية في العقلانية تتيح تجاوز النزعة الإطلاقية، وبالتالي تكريس آليات النقاش والتشاور والحجاج، التي تروم تحقيق التوافق على أسس معقولة، وذلك من أجل مواكبة جهود المجتمع الإنساني نحو مزيد من الديموقراطية والعدالة.

ولأن غرضنا هنا ينحصر في أن نقدم إلى القارئ العربي العناصر الأساسية لرؤية بيرلمان بخصوص مسألة العدالة، فإننا قد اعتمدنا في عرضها سبيلا لا هو بالصياغة الحرة، ولا هو بالترجمة الحرفية. لقد اخترنا لهذا العمل أن يكون نقلا لمعاني النص، وحرصنا فيه على أمرين اثنين بالأساس: أن نحافظ على دقة المضامين وترابط الاستدلال، وأن تكون العبارةُ سلسةً، والعرضُ مترابطا حتى يتيسر للقارئ إدراكُ تلك المضامين ومتابعة ذلك الاستدلال. وقد قادنا ذلك إلى التصرف في النص بأشكال

مختلفة؛ فقد أسقطنا العديد من المقاطع التي تتضمن تفاصيل غير ضرورية لإدراك وحدة الفكرة وطبيعة الاستدلال. كما أننا عمدنا - في كثير من الأحيان - إلى إعادة صياغة المضامين، وفضلنا عدم التقيد حرفيا بالعبارات الأصلية. كما أننا قد أقحمنا مرات كثيرة عبارات لا يوجد ما يقابلها في نص بيرلمان، وذلك إما بهدف إبراز مفصل من مفاصل الاستدلال، وإما من أجل تسليط الضوء أكثر على جانب من جوانب المضمون[3].

1 - العدالة ومشكلاتها

يحتلُّ مفهومُ العدالة مكانةً مرموقةً في الفضاء الفكري والروحي للغرب؛ فالجميع، مؤمنون وغير مؤمنين، محافظون وثوريون، يحتكمون إليها ويعتصمون بحبلها، ولا أحد يجرؤ على إنكار قيمتها وسُمُوِّها. وهي تُستعمل ذريعةً للحفاظ على الوضع القائم، كما تُستعمل لتبرير الانقلابات الثورية. ومن هذا المنطلق، تكون العدالة قيمة كونية.

إن التعطش إلى العدالة، الذي يجعل الناس يسعون إلى تحقيق النموذج المثالي للمدينة التي يحلمون بها، ويحفزهم على التمرد على بعض الأفعال أو الوضعيات التي تغيب فيها العدالة، يمثل دافعا مقنعا ومبررا كافيا لتحمل التضحيات الأكثر جسامة، كما لإِتْـيَانِ المساوئ والشرور الأكثر فظاعة وبشاعة؛ إذ يمكن لنفس الزخم الحماسي الذي يدفعهم إلى السعي نحو عالم أفضل أن يكتسح ويكنس كل ما يعترض سبيله من دون رحمة أو شفقة[4].

غير أن العدالة أبعد ما تكون عن تجسيد قيمة ثورية بالحصر. فالمحاكم وكل الأجهزة القضائية هي بمنزلة الدروع التي تحمي الوضع القائم؛ والقضاة هم بمنزلة حراس هذا الوضع؛ لأن دورهم يتمثل في تطبيق القانون ومعاقبة الذين يخرقونه ويخالفونه. وبالنسبة إلى المحافظين، فإن الامتثال للقوانين وعدم خرقها يمثل التعبير المعتاد الذي يتجلى من خلاله حس العدالة.

ومتى نشب نزاعٌ بين بعض الخصوم، سواء أكان ذلك أمام المحكمة أم في ساحة الحرب، فإن كلا طرفي النزاع يكون مطلبهما هو انتصار القضية العادلة. وإذا دعت جهةٌ محايدة إلى إنهاء ذلك النزاع على أساس قرار عادل أو عبر إبرامِ صلح عادل، فإنه لا أحد من الأطراف المتنازعة يتهم تلك الجهة بالتحيز، وذلك لأن كل طرف يكون على اقتناع بأن العدالة ستنتصر بانتصار قضيته تحديدا. هذه المفارقة يجب ألا تدفعنا إلى المسارعة إلى القول إنه متى كان هناك نزاع، فإن واحدا - على الأقل - من أطراف ذلك النزاع يكون سَيِّئ النية؛ وذلك ليس فقط لأن هذه المفارقة يمكن تفسيرها بكون الأطراف المتنازعة لا تحمل التصور نفسه بخصوص العدالة، بل لأن هذا التفسير هو الأقرب والأرجح. ولهذا تجب المبادرة، بعدما تَقَرَّرَ

سابقا أن العدالة قيمة كونية (أي أنها مقبولة من قبل الجميع)، إلى القول بأنها تمثل أيضا مفهوما ملتبسا وغامضا.

لقد شدد أوجين دوبرييل مطولا على هذا الجانب من المسألة في كتابه «مصنف في الأخلاق». فهو يعتبر أن المفهوم الأخلاقي لا يعكس معطىً ماديا تكفي معاينتُه للتأكد من صحة ما يُقَالُ عنه، ولا يتطابق مع برهان لا مفرَّ من الإذعان له، بل هو بالأحرى تعبيرٌ عن حصولِ «اتفاق» بشأن تعريفه بصيغة معينة؛ ويرى، بناءً على ذلك، أنه متى اتخذ أحدُ الطرفين المتنازعين موقفَ الهجومِ عبر إلباس قضيته لَبُوسَ العدالة، فإن الطرف الآخر ينحو إلى تعريف العدالة بالشكل الذي يجعل قضيته متوافقةً معها[5]. إن دوبرييل يرفض الواقعية التي نسبها أفلاطون للأفكار، وينكر وُجود عدالة حقيقية واحدة، ويتبنى في المقابل المنظور المواضعاتي الذي يعبر عن نزعته الاسمية. وبموجب هذا المنظور، يكون كل واحد حرا في تعريف العدالة كما يحلو له، وبما يخدم مصالحه الخاصة، ويكون ذلك هو مصدر الالتباس الذي يطبع هذا المفهوم بشكل دائم.

يسمح استحضارُ هذا التعارض بين النزعة الاسمية المواضعاتية والنزعة الواقعية المثالية بصياغة مشكل العدالة بصورة خاصة وجديدة تعبر عنها الأسئلة التالية: هل من اللازم القول إن تصورات العدالة هي تصورات اعتباطية تماما؟ وهل كان باسكال محقا بالفعل عندما أكد أن القوة، في غياب معيار موضوعي بهذا الشأن، تستطيع دائما أن تُلبس نفسها لَبُوسَ العدالة، على اعتبار أن «القوة هي ما يصنع الرأي»؟[6]، وبشكل عام، هل يلزم أن تتراوح تصوراتنا بخصوص مسألة العدالة بين نزعة واقعية وموضوعية ودوجمائية وبين نزعة اسمية وذاتية واعتباطية؟ ألا توجد سبيل للخروج من مأزق هذه الثنائية التي يقود فرعاها معا إلى نتائج عملية كارثية ومدمرة؟

مهما كان الجواب عن هذا السؤال الأخير، فإن الواقع الذي لا يمكن إنكاره هو أن العدالة تتخذ أوجها مختلفة تتلاءم في كل حالة مع دعاوى المتخاصمين. وإذا استحضرنا كيف أن جميع الأطراف المتعارضة، وذلك منذ آلاف السنين، سواء في المنازعات العامة والخاصة أو في الحروب والثورات، أو في المحاكمات والمشاجرات، كانت تدعي دائما أن العدالة توجد في صفها وتجتهد لإثبات ذلك، وكيف يُتذرَّع بالعدالة كلما تم اللجوء إلى قاض أو حَكَم، فإننا ندرك حجم ومقدار الالتباس الذي ترتب على الاستعمالات العديدة لهذا المفهوم. ولهذا السبب فإن المهمة الأولى التي تفرض نفسها في هذا السياق هي القيام بتحليل علمي لمفهوم العدالة يسمح، على غرار تحليل الضوء الأبيض في المنشور، بالتمييز بين مختلف معانيها واستعمالاتها.

تُقدِّم المقالةُ الخامسة من «الأخلاق إلى نيقوماخوس» تحديدات يمكن الانطلاق منها للشروع في تحليل مفهوم العدالة؛ إذ يسجل أرسطو، بدايةً، أن فكرة العدالة، كما هو الشأن أيضا بالنسبة

إلى ضدها، هي فكرة ملتبسة وغامضة؛ فالإنسان غير العادل، وفق الاستعمال المتداول، هو من يخرق القانون، لكنه أيضا هو من يتصف بالجشع، وهذا يعني أن الإنسان العادل هو من يحترم القانون ويراعي المساواة، وبالتالي يمكن استخلاص النتيجة التالية: يتناسب مفهوم العدالة مع مفهومي الشرعية والمساواة، ويتناسب ضد العدالة مع مخالفة القانون وعدم احترام المساواة(7). هذا التباين في معنى العدالة بين معيار الشرعية ومعيار المساواة، يتضح أكثر عندما نواصل فحصَ نصِّ المقالة الخامسة من «الأخلاق إلى نيقوماخوس». إن القوانين، يقول أرسطو، تروم تقنين جميع الأمور وتستهدف الخير العام أو المصلحة المشتركة(8). وهكذا تصبح العدالة - منظورا إليها بوصفها موافقة القانون - هي إتيان كل ما يجلب للجماعة السياسيةِ السعادةَ والأجزاءَ التي تدخل في تكوين السعادة، ويحافظ عليها لها(9). ويترتب على هذا التحديد الثاني الذي يستحضر تَعَلُّقَ القانونِ بكلّ الأشياء ونشْدَانَه المصلحة المشتركة، أن العادل هو من يكون شجاعا ومعتدلا... إلخ؛ أي أنه، بصورة عامة، هو من يفعل الخير الذي تأمر به القوانين ويجتنب الشر الذي تمنعه. وبهذا المعنى، فإن العدالة لا تكون مجردَ جزء من الفضيلة، بل تكون هي جِمَاعَ الفضيلة(10).

نحن إذن أمام معنيين أساسيين للعدالة: معنى أول تكون بموجبه فضيلةً عامةً تتمثل في التطابقِ مع القوانين، ومعنى ثان تكون بموجبه فضيلةً خاصةً وجزئيةً تتحدد بالاستناد إلى المساواة، أي إلى معيار ما من معايير المعقولية في السلوك. وبين المعنيين تباينٌ كبير؛ إذ لو نظرنا إلى العدالة في معناها الواسع، لأمكن القولُ، على سبيل المثال، بأن المعاملة الحسنة تدخل تحت العدالة، وبأن القسوة تضادُّها؛ لكن لو نظرنا إلى العدالة في معناها الضيق، فإن تطابقَ العدالة مع القسوة وتطابقَ ضدها مع المعاملة الحسنة سيصبح أمرا واردا. والشاهد على ذلك هو أنه إذا اعتبرنا أن السلوك العادل هو الذي يساوي بين المتساويين، وأن ضده هو السلوك الذي يحابي أو يغمط أحدهم، فإن سلوكَ مديرِ مدرسة يعامل بالغلظة نفسها جميعَ التلاميذ سيكون سلوكا عادلا، ولكنه قاس؛ وفي المقابل، فإن سلوك القاضي الذي يبرئ بدافع الشفقة متهما مُدانا بارتكاب جرم سيكون غير عادل، وذلك على الرغم من تطابقه مع فضيلة الإحسان.

هذا التمييز الأرسطي بين العدالة بوصفها فضيلة عامة، والعدالة بوصفها فضيلة خاصة نجده أيضا في النقاشات المعاصرة التي تناولت عدالة المؤسسات السياسية؛ فبعض المنظرين يطابقون بين مفهوم المجتمع العادل ومفهوم المجتمع المثالي، ويعتبرون أن العدالة - بهذا المعنى الواسع - تتطابق مع الخير العام الذي يتوخاه كل مجتمع وفقا للنموذج المثالي الذي يتطلع إليه، والذي قد يتمثل في الديموقراطية أو في الشيوعية أو في المصلحة العامة أو في التقدم أو في العدالة بمعناها الخاص. وفي المقابل، فإن منظرين آخرين يشددون على اعتبار العدالة مجردَ فضيلة واحدة إلى

جانب فضائلَ أخرى كثيرة تُميِّز المؤسسات السياسية والاجتماعية، على أساس أنه لا شيء يمنع أن تكون مؤسسةٌ من المؤسسات فاقدةً لكثير من الفضائل (مسايرة العصر، والفعالية، والازدهار... إلخ)، من دون أن تفقد مع ذلك فضيلة العدالة[11].

يستحضر بيرلمان هذا التمييز بين معنيي العدالة، اللذين يردان عند أرسطو وعند المنظرين المعاصرين، من أجل التمييز بين مستويين متباينين ومتفاوتين في الصعوبة من مستويات تحليل مفهوم العدالة. فإذا كان أنصار الشكل الأول يقتصرون على تناول العدالة في بعدها الخاص الذي ترتبط فيه بمؤسسات اجتماعية (كما عند قطاع واسع من المنظرين المعاصرين)، أو بأفعال فردية (كما عند أرسطو في المقالة الخامسة التي خصّها لهذا الموضوع)؛ فذلك لأنهم يعتبرون أن تحديد العدالة يجب أن يستند على معايير عقلية محضة، ولأن هذا التحديد العقلي للعدالة لا يتأتى في نظرهم إلا باعتبار هذه الأخيرة فضيلة جزئية، وليس باعتبارها سمة عامة لهذا المجتمع المثالي أو ذاك من المجتمعات التي تصورها لنا الأيديولوجيات والنظريات الطوباوية المختلفة. وبالنسبة إلى بيرلمان، فإن تناول العدالة انطلاقا من معناها الضيق - كفضيلة جزئية تتعلق بأفعال أو قواعد أو مؤسسات معينة ومحددة - يجعل بالفعل مسألة تعريفها على أساسِ معايير عقلية محضة أمرا أيسر نسبيا، أي مقارنة بتناولها انطلاقا من معناها الواسع كفضيلة عامة نسم بها مجتمعا مثاليا ما. ولهذا، فإنه يعتبر أن الإشكال الذي يجب أن يُوجَّه نحوه التحليلُ العلمي لمفهوم العدالة هو ذلك الذي يطرحه اعتبارُ هذه الأخيرة فضيلةً عامة وكلية للمجتمع المنشود.

هذا المسار الخاص الذي وجه بيرلمان نحوه عملية تحليل مفهوم العدالة سمح له بإعادة صياغة إشكالية العدالة من خلال إعادة ربطها بمعيار موافقة القوانين. وهكذا يصبح مشكل العدالة هو مشكل احترام القوانين ذاتها: هل تمثل إرادةُ المشرع أساسا كافيا لخلق وإنشاءِ القواعد المعيارية التي تُحدِّد السلوك العادل، أم أن إرادة المشرع، وكذا القوانين التي تضعها هذه الإرادة، ملزمة ومقيدة بتحقيق وحفظ سعادة المجتمع كما يقول أرسطو؟ هل جميع المقتضيات التشريعية تستوجب الامتثال والاحترام؟ لماذا يجب الخضوع للقوانين؟ ومن أين تستمد هذه الأخيرة سلطتها؟

تستمد القوانين سلطتها، وفق العديد من المفكرين، من المصدر الذي انبثقت منه. ومن الناحية التاريخية، فإن المصادر الأربعة الكبرى التي تستمد منها المعايير والأفعال مشروعيتها هي العرف والإرادة الإلهية وإرادة الأفراد (التعاقد) أو إرادة الأمة (ممثلة في الدولة). لكن هذا التفسير التاريخي لا يمكن أن يكون كافيا عندما يكون هدف التحليل هو تقديم تسويغ عقلاني. ليس كافيا إذن، في سياق التناول الفلسفي لمسألة عدالة القوانين، أن نشير إلى المصدر التاريخي الذي يمد هذه القوانين بالمشروعية، ويجعل الأفراد والجماعات يمتثلون وينصاعون لها. إن الخطوة الموالية المهمة

في هذا السياق، هي تجاوزُ هذا المستوى التاريخي العرضي الذي يُرجع عدالة القاعدة المعيارية إلى مشروعية مصدرها، وبالتالي البحثُ عن معيار موضوعي نحدد به عدالةَ هذه القاعدة. ولإنجاز هذه الخطوة، سيكون من الواجب تعريف العدالة بصورة ما من صُورِ العقلانية، أي بالانطلاق من معيار عقليّ عامّ، من قبيل المساواة أو التناسب أو الفعالية أو طبيعة الأشياء. وتجدر الإشارة - بهذا الصدد - إلى أن إيجادَ مثل هذه المعايير، التي من شأنها أن تمد العدالة بأساس عقلي مجرد، هو بالتحديد ما شَكَّلَ موضوعَ الانشغال الأساسي عند مختلف «نظريات الحق/ القانون الطبيعي أو العقلي». وقد شهدت هذه النظريات تطورا تدريجيا، انطلقت بوادره بالخصوص مع اجتهادات القاضي الروماني المكلف بفض النزاعات بين المواطنين الرومانيين والأجانب[12]، قبل أن تحصل في وقت لاحق على صياغات أكثر تطورا مع جروتيوس وبوفندورف ومونتسكيو[13]. غير أن ما يهم بيرلمان من استعراض مسار هذا التقليد النظري ليس هو الوقوف بالأساس على مضمون النظريات التي تمت صياغتها في إطاره، بل هو استخراج وإبراز نوع العلاقة التي انتهى هذا التقليد إلى إقامتها بين مفهوم العدالة وبين العقل كملكة للإدراك: لقد دافع أنصار القانون الطبيعي، في صيغه النظرية المتأخرة، على تصور يعتبر العقلَ ملكةً قادرةً على تمكين الإنسان من معرفةِ الحقيقةِ الموضوعيةِ للعدالة. لكن هذا التصور يتعارض مع الرؤية التي يقدمها أنصار تقليد نظريّ آخرَ يتجاوز عمره قرنين من الزمان، ويمتد بالخصوص من هيوم إلى كِلْزن. وهذه الرؤية لا تعترف بفكرة العقل العملي وتنفي وجودَ قانون طبيعيّ يمكن إدراكُه بمجرد العقلِ، ويكون من شأنه أن يمدنا بمعاييرِ السلوكِ العادلةِ بغاية هداية إرادتنا وتوجيهها.

عندما نضع أمام نظرنا هذين التصورين المتعارضين جذريا، فإن المسألة التي تطرح نفسها بإلحاح على من يريد التقدم أكثر في تحليل مفهوم العدالة ومعالجة إشكالية علاقتها بالعقل تصبح متعلقة بحسم هذا التعارض، أي بالجواب عن السؤال التالي: هل الصواب هو ما يقوله أنصار نظرية القانون الطبيعي، أم هو ما يقوله المعارضون لها، والذين يعتبرون أن فكرة العقل العملي هي فكرة متهافتة ومجرد وهم؟ يتبين من خلال هذا السؤال أن إشكالية العدالة، بوصفها إشكاليةً فلسفية، ترتد في نهاية المطاف إلى إشكالية العقل العملي، ويتبين بالتالي أن التقدم في معالجة الإشكالية الأولى لن يتأتى إلا من خلال البدء بفحص الإشكالية الثانية. وهذا يعني أن الخطوة الموالية في تحليل مفهوم العدالة يجب أن تتمثل في ضبط مفهوم العقل العملي: إذا اعتبرنا أن العقل قادرٌ بالفعل على توجيه السلوك، وبما أن الناس ليسوا متفقين بخصوص ما يعتبرونه سلوكا عادلا، فإن ما يلزم فعله هو تحديد المعنى الدقيق الذي يجب أن نفهم وفقا له مفهوم العقل العملي في علاقته بمفهوم العدالة. لكن بما أن التساؤلَ عن العقل العملي هو في العمق تساؤلٌ

عن دور الفلسفة بأكملها (أي بما أن التساؤل عما إذا كان العقل العملي مجرد وهم هو في نهاية المطاف تساؤل عما إذا كان اعتبارُ الفلسفةِ مرشدةً إلى الحكمة ودليلا وهاديا إلى الاجتماع الإنساني مجرد وهم وأسطورة شبيهة بأسطورة الجنة المفقودة)، فإن ما سميناه قبل قليل الخطوة الموالية في تحليل مفهوم العدالة، والمتمثلة في ضبط مفهوم العقل العملي في علاقته بمفهوم العدالة، يتخذ عند بيرلمان الصيغة العامة التالية: إذا اعتبرنا أن دور الفلسفة لا ينحصر في حدود نشاطها النظري والنقدي، بل يشمل أيضا وظيفةَ بناءِ معرفة عملية توجه السلوك الفردي والجماعي من خلال إنتاج العقل للمعايير والقيم، فإن ما يلزم فعله هو تقديم عرض أكثَر وضوحا ودقة للصلات بين العدالة والعقل.

2 - قاعدة العدالة والإنصاف

يتجلى دور العقل العملي في صورتين أساسيتين: الصورة الأولى هي التي نَــقصُر فيها استعمالَه على مواءمة الوسائل مع الغايات المقررة. والثانية هي التي نجعله فيها يَنْصَبُّ على السلوك في حد ذاته وليس على جوانبه الإجرائية والتقنية فقط. والفضيلتان اللتان تناسبان هاتين الصورتين هما، على التوالي: فضيلةُ الرَّوية وفضيلةُ العدالة[14]. فالروية[15] هي الفضيلة التي تُـقْـدِرُنا على اختيار أنسب الوسائل وأقلها كلفة لبلوغ غاياتنا. فلو قررنا مثلا أن تكون المصلحةُ الشخصية هي الغاية التي نصبو إليها بأفعالنا، فإن الروية ترشدنا إلى أوثقِ السبل، وتُـقْـدِرُنا على تَـبَـيُّن أنجعِ الإجراءات التي تجلب المنفعة وتدفع الضرر. بيد أنه إذا كُنّا بصدد التساؤل عن مشروعية المصلحة الشخصية وعن أهليتها لتشكل معيارا للسلوك، فإن الروية تَـفْـقِد قدرتها على إرشادنا وتقديم النصح لنا. عندما يتعلق الأمر بتحديد الغايات التي تستحق أن تكون معايير للسلوك الفردي والجماعي، وليس فقط باختيار الوسائل الناجعة لبلوغ غاية مقررة سلفا، فإن المفهوم الذي نستعين به ليس هو مفهوم الروية بل هو مفهوم العدالة: يكون القصد في هذه الحالة هو أن نأتي سلوكا عادلا وليس فقط سلوكا ناجعا.

يوجد إذن نمطان رئيسيان من العقلانية العملية: نمطٌ أول يتجلى في فضيلة الروية التي تَـنْصَبُّ على الوسائل الإجرائية، ونمطٌ ثان يتجلى في فضيلة العدالة التي تَـنْصَبُّ على القيم والغايات. وعندما ننظر في التراث الفلسفي الغربي نجد أنه كان في الغالب الأعم يُقيم تراتبيةً بين هذين النمطين، ويعتبر أن العدالة هي التي تجسد بامتياز فضيلةَ العقل لدى الإنسان؛ فالحكمة لا تقتضي عدم الانقياد للشهوات والمصالح فقط، بل تقتضي أيضا عدم الانقياد لمشاعر الشفقة والتعاطف. والمطلوب من الحكيم ليس فقط أن يحسن إلى الناس، بل أن يكون عادلا أيضا. ولذلك يقول

ليبنتز إن العدالة هي «إحسان الحكيم»، ويعتبر أنها تتضمن، فضلا على النزوع إلى فعل الخير عن طريق تخفيف المعاناة، قاعدةً أساسيةً هي قاعدةُ العقل[16]. وهذا يعني، وفق بيرلمان، أن السلوك العادل يُفترَض فيه حيازة هيئة عقلانية يفتقر إليها السلوكُ الذي نقوم به بدافع الإحسان فقط، وتنعدم تماما في السلوك غير العادل، وبالتالي أنه إذا كان من الممكن الحديث عن دور حقيقيّ ما للعقل العملي، فإن هذا الدور سيتجلى بالخصوص في تحديد السلوك العادل. ولذلك فإن المشكل الذي يطرح نفسه بقوة في هذه المرحلة من الاستدلال هو الذي تعبر عنه الأسئلة التالية: ماذا نقصد بتلك «الهيئة العقلانية» التي يُفترَض أن تتحقق في السلوك العادل؟ وهل تملك قاعدة العقل، بتعبير ليبنتز، القدرة فعلا على توجيه وهداية سلوكنا، وضمن أي حدود؟

إن ما يبرر هذه الأسئلة ويعزز مشروعيتها هو أن الفلاسفة الذين ينسبون إلى العقل قدرةً على حلِّ مشكلات عملية من قبيل مشكلة العدالة لم ينجحوا في إيجاد معيار عقلي يتفقون عليه جميعهم أو على الأقل جلهم، بل إن الاختلاف والتضارب بين رؤاهم بخصوص العادل وغير العادل عقلا قد بلغ حدّا يجعل المتتبع لهذا الأمر يجزم بضرورة التخلي عن مفهوم العقل العملي، أو يميل على الأقل إلى التشكيك فيه. لكن بيرلمان لا يرى أن هذا التضارب، على الرغم من مشروعية الشكوك التي يثيرها، يشكل سببا كافيا للاستسلام منذ الآن، وإعلان انسحاب العقل من المجال العملي، بل يعتبر أن النتائج الكارثية التي تترتب على هذا الانسحاب تمثل حافزا إضافيا لاستكشاف واستنفاد كل السبل النظرية المتاحة والممكنة. وتجدر الإشارة بهذا الصدد إلى أن الأسئلة السابقة تفتح بالفعل إمكانا جديدا للاستقصاء عن قدرات العقل العملية، وذلك لأنها تقود عملية تحليل مفهوم العدالة إلى طرح مشكل محدد يشكل الجواب عنه شرطا ضروريا وسابقا لإعلان فشل العقل أو نجاحه في هذا المجال. ومن أجل إضفاء طابع ملموس وواضح على التحليل، يصوغ بيرلمان هذا المشكل المحدد بطريقة إجرائية دقيقة كما يلي: يجدر بنا، قبل إعلان فشل العقل، أن نفحص أولا ما إذا كانت «قاعدة العقل» (التي يشير إليها ليبنتز) قادرةً على أن تمدنا، كما هي الحال بالنسبة إلى مفهوم «الأمر القطعي» عند كانط، بخطاطة صورية ما يكون من شأنها أن تنطبق على نطاق معين، وأن تكون بالتالي ذات فائدة ما، وذلك حتى لو كانت غير قادرة على حل جميع الخلافات بصورة آلية ومطردة.

إن حل هذا المشكل ليس بالأمر الهين، بل يقتضي التقدم في التفكير خطوة خطوة. والخطوة الأولى التي يبدأ بها بيرلمان هي التذكير بأن سلوكا ما (أو حُكْما ما) لا يُعَدُّ عادلا، بصفة عامة، إلا إذا كان متوافقا مع قاعدة أو معيار ما. وتتجلى هذه الخاصية بوضوح عندما نقارن سلوكا نفترض فيه أن يكون عادلا مع سلوك آخر لا نفترض فيه ذلك بالضرورة؛ فنحن، على سبيل المثال، نعتبر

أن التقدير الذي نُكِنُّه لشخص ما لا يكون عادلا إلا إذا كان متناسبا - مثلا - مع ما يستأهله ذلك الشخص، لكننا نعتبر أنه من السخف الحديث عن حب عادل، وذلك لأن الحب هو شعورٌ نحس به اتجاه كيان (شخص، وطن... إلخ)، نعتبره فريدا من نوعه وغير قابل لأن يُوضَع مَوْضِعَ مقارنة. إن هذا الشعور لا يقوم على «وزن» المحاسن والعيوب، أو على «حساب» الربح والخسارة. وإذا كان الحب أعمى كما يقال، فإن ذلك يرجع بالتحديد إلى كونه يتغاضى عن «الحساب» و«الوزن» عندما يتعلق الأمر بعيوب المحبوب، في حين أن «الحساب» و«الوزن» يشكلان مناط الأمر كله بالنسبة إلى العدالة: الحب يحابي شخصَ المحبوب، بينما تستهدف العدالة الحيادَ ولا تأبه بالأشخاص.

يتضح مما سبق أن الخاصية الأولى للسلوك العادل تتمثل في انتظامه وتوافقه مع قاعدة أو معيار ما. وإذا كان الأمر كذلك، فهل بإمكان العقل إيجاد هذه القاعدة أو هذا المعيار؟ للجواب عن هذا السؤال، يلتفت بيرلمان إلى تاريخ الفلسفة، ويلاحظ أن الفلاسفة، منذ أرسطو، كانوا في الأغلب الأعم يقومون بالتقريب بين مفهوم العدالة ومفهوم المساواة، ويستنتج من ذلك أن تحليل فكرة المساواة قد تكون له انعكاسات مفيدة جدا على تحليل فكرة العدالة. إن فرضية بيرلمان هنا هي أنه في الإمكان التوصل إلى تحديد أولي - على الأقل - لقاعدة العدالة (قاعدة العقل بخصوص العدالة) انطلاقا من فحص ما تتضمنه فكرة المساواة وما تنطوي عليه.

يكون موضوعا «أ» و«ب» متساويين إذا كان أحدهما يقبل بشكل تام استبدال الآخر به، أي إذا كانت كل خاصية لأحد هذين الموضوعين هي خاصيةً للموضوع الآخر أيضا. ويترتب على هذا الأمر على المستوى المعياري أنه إذا كان «أ» و«ب» متساويين، فإن كل ما نقوله عن أحدهما يجب أن يكون قوله ممكنا عن الآخر، لأن القولين متكافئان ولهما القيمة الصدقية نفسها. وهذا يعني أن المعاملة المتماثلة لموضوعين متساويين هي التي تمثل المعاملة العادلة في حقهما، مادامت كل خاصية لأحدهما هي في الآن ذاته خاصيةٌ للآخر، وبالتالي أنه لا وجود لأدنى سبب من شأنه أن يُجيز معاملتهما بطريقة غير متماثلة. وإذا كان الأمر كذلك، فإن المعاملة العادلة، المتمثلة في معاملة الموضوعات المتساوية بالطريقة نفسها، تتبدى بوصفها المعاملة المُؤَسَّسَة على العقل، لأنها هي التي تتوافق مع مبدأ المعقولية الكافية[17].

يتبين، انطلاقا مما سبق، أن قاعدة العدالة تتحدد بصورة تقريبية من خلال هذا المقتضى العقلي الأول الذي تنطوي عليه، والمتمثل في ضرورة معاملة الكيانات المتماثلة بطريقة متماثلة. وبهذا المعنى، فهي تتميز بقدر وافر من المعقولية يجعلها، على ما يبدو، بمنأى عن كل اعتراض أو طعن. لكن ميزة المعقولية هذه لا تمنعها من التلبس بعيب خطير يتمثل في أن مجالَ تطبيقها ضيقٌ جدا إن لم نقل إنه منعدم. فقد سبق أن بَـيَّن ليبنتز، من خلال مبدأ اللاامتمايزات[18]، أنه

لا وجود لموضوعين متماثلين بصورة كاملة (جميع خصائصهما متطابقة). ويترتب على هذا المبدأ أن القول بأن موضوعين مختلفين «أ» و«ب» متطابقان هو قول يدخل في باب التناقض. وإذا كان عالم المنطق الألماني جوتلوب فريجه قد بين، من خلال الدراسة التحليلية الشهيرة التي أنجزها تحت عنوان «المعنى والإحالة»، بخصوص مفهوم المساواة بوصفها مماثلة، أنه في إمكاننا إثبات علاقة المساواة بين موضوعين مختلفين من دون الوقوع في التناقض، وذلك من خلال النظر إلى علاقة المساواة أ = ب، بوصفها علاقةً بين اسمين مختلفين («أ» و«ب») يحيلان على الموضوع الواحد نفسه، لكنهما يقدمان هذا الموضوع بطريقتين مختلفتين، فإن تحليله هذا لا يسمح بتجاوز عيب قاعدة العدالة الذي أشرنا إليه. إن علاقة المساواة في العبارة أ = ب لا تتعلق، وفق فريجه، بالموضوعين المختلفين «أ» و«ب»، بل تتعلق بالرمزين «أ» و«ب» باعتبارهما يحيلان على الموضوع نفسه بطرق متباينة (أي من خلال معنييهما المختلفين). وهذا يعني أن المشكل الذي يطرحه مبدأ اللاامتمايزات بخصوص وُجودِ موضوعات متماثلة يظل قائما. لكن إذا لم توجد موضوعات متماثلة، فما الفائدة من قاعدة عقلية تقرر ضرورة معاملة الموضوعات المتماثلة بالطريقة نفسها؟

إن قاعدة العدالة لن تكون لها فائدة، في غياب موضوعات تكون بينها مساواةٌ تامة، إلا إذا كانت قادرةً على إرشادنا بخصوص طريقة التعامل مع الموضوعات التي ليس بينها مساواة. وكون هذا المطلب هو ما يشكل الرهان الحقيقي والأوحد لقاعدة العدالة يوضحه بيرلمان من خلال المثال الملموس التالي: عندما نسمع البعض يشكون غياب العدالة، بسبب أنهم لم يحصلوا على المعاملة نفسها التي حصل عليها جيرانهم أو منافسوهم، أو بسبب أنهم حصلوا على تلك المعاملة نفسها، في حين أنهم كانوا يستحقون معاملة أفضل، فإنه لا يتبادر إلى أذهاننا أبدا أن هؤلاء المشتكين هم متماثلون في كل شيء مع الأشخاص الذين يقارنون أنفسهم بهم، أو أنهم يعتبرون أن اختلافا كيفما كان نوعه بين الأشخاص يشكل مبررا كافيا لمعاملتهم بطريقة غير متماثلة، بل إننا على العكس نجد أن هؤلاء المشتكين يشيرون هم أنفسهم إلى أنواع متباينة من الاختلافات، فيقولون مثلا إن الآخر شخص غني أو نافذ، أو إنه قريب أو صديق لهذا المسؤول أو ذاك، أو إنه عضو في جماعة دينية أو سياسية قريبة من دوائر السلطة الحاكمة؛ فشكواهم ترجع إذن إما إلى كونهم يعتبرون أن تلك الاختلافات ما كان لها أن تؤخذ بعين الاعتبار في تحديد طريقة معاملتهم، وإما إلى كونهم يعتبرون أن فروقا جوهرية كان يُفترَض أن تُحسب لمصلحتهم قد استُبعِدت وأُبطل مفعولها في ذلك التحديد؛ إن شكواهم ترجع باختصار إلى كونهم يعتبرون أن فئةً بعينها من العناصر، أي فئة العناصر الجوهرية فقط، هي التي كان يجب أخذها بعين الاعتبار: لقد كانت المعاملة التي حصلوا عليها غير عادلة في نظرهم؛ لأنها لم تأخذ بعين الاعتبار تلك العناصر الجوهرية دون غيرها،

أو لأنها بُنيت على أساس عناصر أخرى غير ذات أهمية في سياق حالتهم. يتضح من خلال هذا المثال الملموس أن غياب العدالة لا يتعلق أبدا بكائنات متماثلة فعلا، ولا يتخذ بتاتا صورة المعاملة غير المتماثلة لكائنات متماثلة، بل يتعلق دائما بكائنات غير متماثلة في الواقع، وينتج - كما رأينا في الحالة الأولى - إما عن تخصيص معاملة غير متساوية لكائنات مختلفة كان يجب بالأحرى إهمال اختلافها (مادامت هذه الكائنات، بالنظر إلى المعايير التي يُفترض أن تُؤخذ دون غيرها بعين الاعتبار، تنتمي على الرغم من اختلافها إلى الفئة الجوهرية نفسها، فقد كان من الواجب معاملتها بطريقة متماثلة)، وإما - كما رأينا في الحالة الثانية - عن التعامل بالطريقة نفسها مع كائنات كان من الأولى، بناءً على المعايير التي يفترض أن تؤخذ دون غيرها بعين الاعتبار، أن تُدرَج ضمن فئات مختلفة، وبالتالي أن تُعامَل بطرق مختلفة.

إذا كان بيرلمان يُعيد تكييف قاعدة العدالة بحيث يصبح تَعَلُّقُها ليس بموضوعات متماثلة في الأصل، بل بموضوعات توجد بينها اختلافات فعلية، فإن إعادة التكييف هاته قد قادته في نهاية المطاف إلى طرح مشكل التمييز، بخصوص الموضوعات المختلفة، بين فئةِ الاختلافات الجوهرية التي يجب أخذها بعين الاعتبار، وفئة الاختلافات غير الجوهرية التي يجب إهمالها وصرف النظر عنها.

إن تصوراتنا غالبا ما تتضارب تضاربا شديدا عندما نكون بصدد تحديد الخصائص التي يجب اعتبارها جوهرية في وضعية مخصوصة؛ فمن المستبعد مثلا أن نتفق على الرأي نفسه عندما نريد وضع نظام للحصص الغذائية في فترة تشهد شحا وندرة في الموارد؛ وذلك لأن آراءنا ستكون متباينة على الأرجح بخصوص أسئلة من قبيل: هل يجب أن نعامل جميع سكان البلد بالطريقة نفسها، أم يجب على العكس من ذلك مواءمة نظام الحصص مع وضعياتهم الخاصة، وبالتالي أن نأخذ بعين الاعتبار - مثلا - حاجات المسنين والمرضى والأطفال والحوامل؟ وهل يجب منحُ الحصصِ المتبقية لمن يقومون بأعمال شاقة، أم يجب منحها لمن يقدمون خدمات جليلة وأكثر فائدة للجماعة؟ وهل يجب أن نعامل بالطريقة نفسها كُلا من الرجال والنساء، ومن المواطنين والأجانب، أم أنه يجب تفضيل طرف منهم على الطرف الآخر؟ وهل يجب إغفال الاعتبارات المتعلقة بالعرق والطبقة والدين والانتماء السياسي، أم أنه يجب اعتبارها وأخذها في الحسبان؟

هذا التضارب يعني، بالنسبة إلى بيرلمان، أن قاعدة العدالة لا يمكن أن تكون سوى قاعدة صورية محضة[19]. وذلك لأنه إذا كان مقتضى قاعدة العدالة لا يتمثل في التعامل بالطريقة نفسها مع موضوعات متماثلة في الأصل، بل يتمثل في التعامل بالطريقة نفسها مع موضوعات مختلفة واقعيا لكنها متماثلة جوهريا (= الموضوعات التي لا توجد بينها اختلافات جوهرية)، فإن هذه

القاعدة لا تحدد بشكل إجرائي وملموس شروطَ تطبيقها، أي أنها لا تحدد متى يكون موضوعان مختلفان في الواقع متماثلين جوهريا (= لا تسمح بالحسم فيما إذا كانت هذه الاختلافات أو تلك جوهريةً بالنسبة إلى الموضوعات التي نفحصها أو ليست كذلك)، كما أنها لا تُحدِّد مضمونَ المعاملة العادلة التي يجب اعتمادها بخصوص موضوعين متماثلين جوهريا. وبَيِّـنٌ أن تطبيق هذه القاعدة على أرض الواقع يقتضي التحديدَ المسبق لهذين الشرطين معا؛ ففي الحالة التي يكون فيها القانون الوضعي - على سبيل المثال - هو من يحدد شروط التطبيق، تحصل قاعدةُ العدالة على مضمون ملموس وتتخذ هيئةً محدَّدةً: إنها تصبح «قاعدة قانونية» يكون مقتضاها معاملةُ الموضوعات المتماثلة قانونا (= الموضوعات المتساوية في نظر القانون) بالطريقة التي يُحدِّدها القانون نفسه. وبهذا المعنى، يكون الامتثالُ للقاعدة القانونية امتثالا لقاعدة العدالة كما تم تحديدها من قبل الُمشَرِّع، وتكون العدالة في هذه الحالة هي التطبيق السليم للقانون المُــشَرَّع. لكن ما الفائدة التي يمكن استخلاصها من قاعدة للعدالة هي عبارةٌ عن قاعدة صورية محضة؟ أو بعبارة أخرى، ما الدلالة التي يجب إعطاؤها لقاعدة العدالة منظورا إليها في صيغتها الصورية، أي مادمنا لم نُحدد بعدُ الشروطَ الإجرائية لتطبيقها؟

إن دلالة قاعدة العدالة، بوصفها صيغة صورية محضة، تنحصر في كونها تضع المقتضى العملي التالي: يجب الالتزام بنمط ثابت ومنتظم من السلوك (= إذا كان كائنٌ ما قد حصل على معاملة معينة بناء على انتمائه إلى فئة معينة، فإنه من اللازم التعامل مع كل كائن آخر ينتمي إلى هذه الفئة نفسها بتلك المعاملة نفسها)؛ فأهمية هذه القاعدة تتمثل إذن في أنها تُلزم باحترام القواعد المعهودة، مهما كانت هذه القواعد: إن السلوك العادل، من منظورها، هو الذي يتوافق مع قاعدة مقبولة أو يتوافق على الأقل مع سابقة مقررة. عندما يكون قرارٌ اتُخِذ وفقا للمساطر المعمول بها قد وضع سابقا طريقة معينة في التعامل مع حالة تندرج ضمن فئة محددة، فإن أهمية قاعدة العدالة تكمن في دلالتها على أن مقتضى العدل والعقل هو أن نُعامل بتلك الطريقة المحددة نفسها كلَّ حالة أخرى تكون مماثلة للحالة السابقة من حيث الخصائص الجوهرية. إن المغزى من قاعدة العدالة هو اعتبارُ كل قرار سابق صَدَرَ عن سلطة مشروعة ومعترف بها بمنزلة سابقة[20]، أي بوصفه حالة تطبيقية لقاعدة ضمنية. وبما أنها تَعُدُّ تكرارَ السلوك نفسه هو ما يمثل الوضعَ الطبيعي والأنسب في الفكر كما في العمل، فإنها تقود إلى الأمن القانوني، وتؤول إلى أن تتجسد في صيغة «القياس القضائي» الذي يُلزم القاضي بمعاملة كل عنصر ينتمي إلى فئة معينة بالصورة التي يجب أن تُعامَل بها جميعُ عناصرِ هذه الفئة. لكن إذا كانت قاعدة العدالة تتيح إمكان التوقع، وتقود إلى الأمن وتجعل النظام القانوني يسير بطريقة منتظمة ومنسجمة، فهل يستوفي

ذلك حاجتنا إلى العدالة؟ أليس ما تنشده العدالة هو أن يكون النظام القانوني عادلا في حد ذاته، أي منظورا إليه في كُلِّيته بوصفه نظاما، وليس فقط أن يسير هذا النظام بطريقة منتظمة وآمنة؟

لا يقدم بيرلمان، في هذه المرحلة من تحليله لمفهوم العدالة، جوابا مباشرا عن هذا السؤال، بل يكتفي بإدخال مفهوم جديد في التحليل، هو مفهوم الإنصاف. والغاية من إدخال هذا المفهوم هو تكريس وتعميق أهمية هذا السؤال الأخير الذي ينتقل بالتحليل من مشكلة قاعدة العدالة إلى مشكلة عدالة القاعدة في حد ذاتها.

إن القاضي العادل، من منظور قاعدة العدالة، هو الذي يمارس وظيفته بحياد تام، ويتعامل بالطريقة نفسها مع كل المتقاضين الذين تنطبق عليهم القاعدة القانونية؛ إنه شبيه بميزان أو آلة لا تعرف الإحساس: فهو يستعصي على مساعي التخويف أو الإفساد أو إثارة الشفقة، ومبدؤُه الذي لا يحيد عنه هو المساواة أمام القاعدة القانونية. لكن من الواضح أن هذا القاضي، لا يملك من منظور هذا التصور صلاحيةَ إعادةِ النظرِ أو الطعنِ في القاعدة القانونية التي يضعها المُشرِّع، بل إن دوره ينحصر في تطبيق القانون المُـشَرَّع بطريقة تضمن وتحقق مساواة الجميع أمامه، وذلك بغض النظر عن النتائج التي يمكن أن تترتب على تطبيق هذا القانون. إن هذا التصور لوظيفة القاضي هو بالتحديد ما دعا بيرلمان إلى استحضار مفهوم الإنصاف وطرح الاعتراض التالي: ألا يتعارض الإنصافُ أحيانا مع تطبيقِ القاعدة القانونية نفسها بطريقة مُـوحَّـدة وميكانيكية، ومن دون النظر إلى ما يترتب على ذلك من نتائج؟ أليس من الممكن أن تقود قاعدةٌ قانونية، شأنها أن تضبط الحالات المألوفة، إلى نتائجَ صادمة للوعي الأخلاقي عندما نُطبِّـقها على حالات استثنائية (خارجة عن المألوف)؟

لقد سبق لأرسطو أن توقع هذا الاعتراض في مصنفه «الأخلاق إلى نيقوماخوس». وقد قاده ذلك إلى إدخال مفهوم الإنصاف من دون تردد تحت مفهوم العدالة، فاعتبر الإنصافَ عدالة. بيد أنه لا يختزل عدالةَ الإنصافِ في التوافق مع القوانين المُـشَرَّعة، بل ينظر إلى الإنصاف بوصفه إصلاحا وتصويبا للعدالة القانونية. إن الإنصاف، بالنسبة إليه، هو ضرورةٌ عقلية تترتب على كونِ القانونِ المُـشَرَّعِ يتخذ دائما هيئةَ صيغة كُلِّية، وعن كون هذه الهيئة لا تَـتَـناسب مع بعض المجالات التي تقتضي تَجَاوُزَ العمومياتِ والنظرَ في الحيثياتِ الخاصة: إذا كانت القوانين الكلية، التي تُشرَّع بخصوص الموضوعات التي تنتمي إلى هذه المجالات، تنطوي بالضرورة على نصيب من الخطأ (وذلك ليس لعيب في هذه القوانين أو لقصور لدى المُشرِّع، بل بسبب أن تلك الموضوعات هي، بحكم طبيعتها، عصية على الدخول تحت تشريع كُلِّي)، فإنه يصبح من اللازم إصلاح هذا الخطأ من خلال تعويض القاعدة الكلية التي وضعها المشرع بالقاعدة الخاصة التي كان هذا المشرع ليضعها بنفسه لو أحاط علما بخصوصيةِ الحالة المعنية[21].

يتبين من استدلال أرسطو أن اللجوء إلى الإنصاف لا يمثل مطلبا مشروعا إلا في الحالةِ التي تكون فيها التشريعاتُ غير مُرْضِية. ويُعبِّر بيرلمان عن هذه الفكرة بالقول إن الإنصافَ هو بمنزلة «العُكّاز» الذي تتوكأ عليه العدالةُ عندما يُصيبها «العَرَج». لكن متى تكون العدالة «عرجاء»؟ ومن الذي يقرر في هذا الشأن؟ ثُمَّ أليس الدفاع عن مشروعيةِ الإنصاف هو اعترافٌ بضرورةِ تَـدَخُّل القاضي لإصلاح القوانين في أثناء تطبيقها على النوازل الخاصة؟

إن اللجوء إلى مطلب الإنصاف يعني الاستعاضةَ بالقاضي عن القوانين: يُستدعى حِسُّ الإنصاف لدى القاضي متى كانتِ النتائجُ التي تترتب على تطبيقِ القوانينِ تطبيقا صارما، أو إِعْمالِ سابقة قضائية إعمالا حرفيا، هي نتائج مضادة للعدالة. ويحصل هذا الأمر، وفق بيرلمان، في ثلاثِ حالات أساسية: تَعْرِضُ الحالةُ الأولى عندما يكون القاضي مُلزَما بتطبيق القانونِ على نازلة خاصة لم يستحضرها المُشرِّع؛ وتَعْرِضُ الثانية عندما تؤدي ظروفٌ خارجية، من قبيل انخفاضِ قيمةِ العُملةِ أو حرب أو كارثة، إلى تغيير شروط العقد بالقدر الذي يجعل تنفيذَ هذا العقد يُلحق حيفا كبيرا بطرف من الأطراف المتعاقدة؛ وتَعْرِضُ الحالة الثالثة عندما يَحْصُل تطورٌ في الوعي الأخلاقي، تصبح معه بعضُ التمييزاتِ التي يكون المُشرِّع - أو القاضي الذي وضع السابقة القضائية - قد أهملها في الماضي، مهمةً جدا في التقديرِ الحالي للأمور.

عندما يتبين للمشرع أن التعددَ والتغيرَ اللذين يميزان الوضعيات التي يبتغي تَـقْـنِـيـنَها قد بلغ قدرا يتعذر معه إنجازُ هذا التقنينِ بصورة مضبوطة ودقيقة، فإنه يكتفي أحيانا بوضع بعض التوجيهات العامة، ويدع لِحِسِّ الإنصافِ لدى القاضي أمرَ تطبيقِ هذه التوجيهات في كل حالة من الحالات. وإذا كانت القوانينُ المُـشَرَّعة، في الغالب الأعم، لا تدع للقاضي كل هذه المساحة من حرية التقدير، فإن القاضي يجتهد مع ذلك في تأويل تلك التشريعات بُغية تفادي النتائج المضادة للعدالة، أي أنه لا يكتفي بتطبيق قاعدة العدالة، بل يوظف سلطته التقديرية لجعل أحكامِه وقراراته متوافقةً ما أمكنَ مع مطلبِ الإنصاف كما يتصوره[22].

إن هذا الدور الذي يضطلع به مطلبُ الإنصاف في إعمال القوانين يمنعنا من القول بأن قرارا ما يكون عادلا بمجرد أن يكون متوافقا مع قاعدة العدالة. إن هذه الأخيرة لا تفيد سوى أن السلوكَ يكون مستوفيا للشرط الصوري من العدالة متى كان تَعامُلُه مع عنصر ينتمي إلى فئة معينة متوافقا مع الطريقةِ التي يجب أن تُعامَل بها كل عناصرِ تلك الفئة، أي أنه يكون عادلا من الناحيةِ الصوريةِ متى كان متوافقا مع النتيجةِ التي تلزم بالضرورة عن قياس قضائي. لكن، يَحْصُل - كما رأينا - أن يعلو مطلبُ الإنصاف على مطلب الأمن، فيجد القاضي نفسه مضطرا إلى إعادةِ تأويلِ القوانين وعدم الاكتفاء بمراعاةِ مُجَرَّدِ قاعدة العدالة.

لكن مطلبَ الإنصافِ ليس وحده ما يُبيِّن حدودَ قاعدة العدالة وقصورَها عن استيفاءِ مقتضيات مطلب العدالة، بل هناك أيضا حالةٌ أخرى يظهر من خلالها - بشكل واضح - كيف يمكن ضربُ روحِ العدالة بعرض الحائط دون خرق قاعدتها العقلية الصورية: إن من يملك صلاحيةَ تعديلِ القوانين بإمكانه أن يتصرف كما يحلو له، أي بطريقة اعتباطية تماما، من دون أن يخشى أن تُوجَّه إليه تهمةُ خرقِ قاعدة العدالة؛ إذ يكفيه أن يُعدِّل القوانين السارية المفعول بأن يدخل فيها تمييزات إضافية تخدم أهدافه وتتماشى معها. فلو كان هدفه مثلا هو مَنْعَ قاعدة ما من الانطباق، بالصيغة التي وردت بها في القانون، على شخص يمكن إدراجُه ضمن فئة محددة من قِبَل القانون، فإنه يكفيه أن يُدخِل شرطا إضافيا يترتب عليه التمييزُ بين مجموعتين ضمن تلك الفئة. إذا كانت القاعدة القانونية تَنُصُّ - مثلا - على أن «كل أ يجب أن يكونوا ب»، فإنه يكفي لمن يملك صلاحيةَ تعديلِها، إنْ هو شاء أن يمنع انطباقها على جميع «أ»، أن يتخذ قرارا يفيد، من الآن فصاعدا، أن «كل أ الذين ولدوا قبل 1900 يجب أن يكونوا ب»، أو أن «كل أ الذين ولدوا في أوروبا يجب أن يكونوا ب»، أو بصفة عامة أن «كل أ الذين يملكون الخاصية ج يجب أن يكونوا ب». بهذه الطريقة، تصبح القاعدةُ القانونية غير قابلة للانطباق على كل أ الذين ولدوا بعد 1900، أو على كل أ الذين ولدوا خارج أوروبا، أو بصفة عامة على كل أ الذين لا يملكون الخاصية ج؛ ويصبح من المتعذرِ اتهامُ من يملك صلاحيةَ إدخالِ هذه التعديلات بخرق القاعدة القانونية، وبمخالفة مقتضى قاعدة العدالة.

يتبين من هذا المثال الأخير أن قاعدة العدالة لا تستنفد معنى فكرة العدالة بأكمله، ولا تستجيب لمقتضيات العدالة الملموسة التي نطمح إليها. فدورها ينحصر في بيان الطريقة التي يكون معها تطبيقُ القواعد القانونية الجاري بها العمل تطبيقا سليما، أي عادلا من الناحية الصورية الصرفة؛ لكنها تكون عديمة الفائدة متى تعلق الأمر بالحكم على تلك القوانين، أي متى أردنا أن نعرف ما إذا كانتِ القوانينُ الجاري العمل بها هي قوانين عادلة من حيث مضمونها أم أنها ليست كذلك. والحال أن ما نطمح إليه من خلال مطلب العدالة لا يتمثل في مجردِ الإعمالِ السليمِ (أي المتوافق مع قاعدة العقل الصورية) لقاعدة ما بصرف النظر عن مضمونها، بل يتمثل في الإعمالِ السليمِ لقاعدة يلزم فيها أن تكون عادلةً من حيث مضمونها أيضا.

3 - في عدالة القواعد

إن التقيد بقاعدة العدالة يضمن الانتظام والأمن والحياد في إدارة شؤون العدالة، لكنه لا يفيد بتاتا بخصوص الحكم على القواعد ذاتها. ولهذا فإن سؤالَ العدالةِ يصبح في هذه المرحلة من التحليل

هو: هل توجد معايير عقلية من شأنها أن تُـقْـدِرَنا على التمييز بين القواعد العادلة والقواعد التي ليست كذلك؟ بعبارة أخرى، هل يملك العقل أن يذهب أبعدَ من تحديده للمقتضيات الصورية لقاعدة العدالة، فيكون دليلا لنا ومرشدا في البحث عن القواعد العادلة؟

لقد رأينا سابقا أن قاعدة العدالة، بوصفها قاعدة صورية، لا تسمح بتحديد الفوارق التي يلزم أو لا يلزم أخذُها بعين الاعتبارِ في أثناء إنشاءِ فئاتِ الكائناتِ المتماثلة تماثلا جوهريا، كما أنها لا تسمح بتحديد نوع المعاملة التي يجب تخصيصها لهذه الكائنات. والحال أن هذين الأمرين هما ما يشكل مناط النقد الذي نوجهه لكل قاعدة قانونية تبدو لنا مضادةً للعدالة: عندما نريد أن ننتقد قاعدة قانونية ما، نقول عن التمييزاتِ التي تضعها وعن أشكالِ المعاملة التي تُـقَـرِّرُها، إنها اعتباطية ولا مسوغ لها. فلو افترضنا، على سبيل المثال، أن مجموع الكائنات التي تتعلق بها قاعدةٌ من القواعد التشريعية ينقسم إلى ثلاث فئات هي «أ» و«ب» و«ج»، وأن تلك القاعدة تَـنُصُّ على أن «جميع أ يجب أن يكونوا ص» و«جميع ب يجب أن يكونوا ض» و«جميع ج يجب أن يكونوا ط»، فإن النقد ينصب إما على مبدأ تصنيف الكائنات (أ - ب - ج)، وإما على نوع المعاملة التي خُصِّصت لكل فئة من هذه الكائنات (ص - ض - ط)، ويكون هدفه هو إما تغيير أحد هذين الأمرين، وإما تغييرهما معا.

من أجل توضيح المسألة أكثر، ينطلق بيرلمان من المثال الملموس التالي: لنفترض أن تشريعا من التشريعات يضع نظاما للتعويضات العائلية، وأن هذا التشريع يقدم نفسه بوصفه تعبيرا عن الرغبة في تلبية حاجيات فئة العمال. إن الاعتراض على القاعدة التشريعية يتخذ في هذه الحالة صورتين اثنتين، فهناك، من جهة أولى، المُعترِض الذي ينتقد المبدأَ الذي ارتكز عليه التشريع، وكذا التصنيفات التي ترتبت عليه، بالقول إن اعتبارَ أمور خارجة عن العمل المُنجز وعن المردودية، في تحديد أجرة العمال، يتعارض مع مطلب العدالة. إن من يعترض برفع شعار «نفس العمل، إذن نفس الأجرة»، يفعل ذلك لأنه يعتبر أن التصنيفات التي تقوم على الجنس أو السن أو العرق أو الحالة العائلية هي تصنيفاتٌ اعتباطية وليست لها صلة معقولة وجوهرية بالموضوع. لكن هناك أيضا، من جهة ثانية، المُعترِض الذي لا ينتقد التشريع من حيث مبدؤه، بل ينتقده من زاوية أخرى، أي أنه يوافق من حيث المبدأ على ضرورة أخذ الأعباء العائلية بعين الاعتبار في تحديد أجور العمال، لكنه يعترض - مثلا - على رفع التعويضات المُخصَّصة للطفلِ الرابع بثلاثةِ أضعاف مقارنةً مع تعويضاتِ الطفل الأول، على أساسِ أن هذا الأخير هو الذي يتسبب فعلا في زيادة أعباءِ الأسرة بشكل ملحوظ. من الواضح إذن، أننا هنا أمام مستويات مختلفة في النقد والاعتراض. فالنقد الأول يرفض إدماجَ معطيات ذات طبيعة اجتماعية أو سياسية في ما يعتبره

مسألةً اقتصاديةً محضةً تقتضي أن يرتكزَ تصنيفُ الأفرادِ على اعتبارات تتصل حصرا بجودة العمل ومدته ومردوديته؛ بينما يوافق النقد الثاني على المنظور المُعْتَمَد في التشريع، لكنه يعترض على طريقةِ إِعْمَالِ هذا المنظور على مستوى تطبيقه ومضمونه الإجرائي.

هذا المثال يوضح - بشكل كبير - متى وبأي معنى نعتبر قاعدةً تشريعية (أو قاعدةً مهما كان نوعها) متعارضةً مع العدالة. عندما يتعلق الأمر بتحديدِ ما يتوافق وما لا يتوافق مع العدالة الصورية، فإنه يكفي أن نُجري مقارنةً بين أنواع المعاملة التي خُصِّصت للعناصر المنتمية إلى الفئة الجوهرية نفسها، لكننا لا نملك في هذه الحالة أيَّ وسيلة للمقارنة بين الكائناتِ المنتمية إلى فئات متباينة أو لتحديدِ نوع المعاملة التي تناسب هذه الكائنات. والحال أن هذا الذي تعجز عنه القاعدةُ الصورية هو بالتحديد ما يشكل مناطَ الأمر كله عندما نعتبر قاعدةً بأنها مضادة للعدالة، على أساس أن معاييرَ التصنيفِ التي تعتمدها لا تمت بصلة معقولة وجوهرية بالموضوع، وأن أشكالَ المعاملةِ التي تقررها تتصف بالاعتباطية. لكن إذا كان المعنى الذي نَعتبر به أن قاعدة هي غير عادلة قد اتضح الآن، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو: فيمَ يفيدنا ذلك؟ أو بعبارة أخرى، ما علاقةُ تحديدِ صورةِ اللاعدالة بتحديد صورة العدالة؟

يتمثل جواب بيرلمان عن هذا السؤال في أن معرفة الطريقة التي يُعترض بها على عدالة القاعدة تجعلنا ندرك الطريقة التي يمكن بواسطتها إثبات صفة العدالة لها: إذا كان الطعن في عدالة القاعدة لا يعدو كَوْنَهُ طعنا في التصنيف الذي تعتمده وفي نوع المعاملة التي تقررها، فإن إثباتَ عدالةِ القاعدةِ لن يتحقق إلا من خلال رفع هذه الطعون؛ أي من خلال، أولا، بيان صلاحية التصنيف المُعتمَد من قِبَل القاعدة، وبيان أفضليته مقارنةً مع التصنيف الذي يُرَادُ استبدالُه به؛ وثانيا، من خلال بيان عدم اعتباطية أشكال المعاملة المُقرَرَة، وذلك بِبَـيَانِ توافقها مع جملة من المبادئ العامة التي تسمح بإدماجها في نسق عقلي. وهكذا يتضح أن إقرارَ العقلِ بعدالةِ نسق ما من القواعد يتوقف على قدرة هذا النسق على تقديمِ تصنيف للكائنات وتقريرِ شكل من المعاملة بخصوص هذه الكائنات، يكونان (أي التصنيف وشكل المعاملة) بمنأى عن كل اعتراض أو طعن، لأنهما يمثلان التصنيف والمعاملة الأوحدين المتوافقين مع العقل. لكن، أليس البحثُ عن نسق من هذا القبيل هو بحثٌ عن الوهم؟ وهل يمكن، بالنظر إلى التنوع الكبير الذي يطبع المجتمعات الإنسانية، ويطبع تصوراتها الفلسفية والدينية والسياسية، الاهتداءُ إلى مبادئ عقلية تكون بمنزلة الأساس الذي تقوم عليه مؤسساتٌ يجدها كلُّ ذي عقل عادلةً؟ إن الجواب عن هذا السؤال هو موضوع العنوان الموالي[23].

4 - العدالة والتعليل

نشر بيرلمان أول دراسة له حول مفهوم العدالة سنة 1945[24]. وقد كان هدفه آنذاك هو استخلاص وإبراز الجوانب العقلية في ذلك المفهوم، من خلال إعمال منهج التحليل المنطقي. والنتيجة الأولية التي قادته إليها تلك الدراسة، هي أن قاعدةً ما يمكن اعتبارها قاعدةً عادلةً مادامت أمكن تعليلُها بواسطة مبادئَ أكثر عمومية منها، أي مادامت أمكن تنزيهها عن الاعتباطية، من خلال ردها إلى مبادئ عامة تكون منها بمنزلة الأساس الذي تقوم عليه؛ فعلى سبيل المثال، يمكن اعتبارُ تشريع جنائي ما تشريعا عادلا إذا كانت العقوبات التي يقضي بها تتناسب مع جسامة المخالفة المرتكبة؛ ويمكن اعتبار قانون تنظيمي متعلق بأجور الموظفين عادلا إذا كانت المبالغ التي يقررها تتناسب مع الخدمات التي يُطلب منهم تقديمها للمجتمع. لكن هذه النتيجة الأولية قادت بيرلمان إلى المشكل التالي: عندما نعلل قاعدة ما بردها إلى مبادئ أعم منها، نكتشف أن هذه المبادئ تحتاج بدورها إلى تعليل (إذا عدنا إلى المثالين السابقين، فإن هذا المشكل الجديد يعني أننا نصبح مطالبين بالجواب عن السؤال التالي: ما المعايير التي تسمح بتقدير درجة خطورة الجناية الحاصلة، أو تلك التي تسمح بتحديد مقدار المنفعة الاجتماعية التي تترتب على عمل فئة معينة من الموظفين؟). بخصوص هذا المشكل، كان جواب بيرلمان، في تلك الدراسة، هو القول إن سيرورة التعليل، رغم إمكان مواصلتها في حدود معينة من خلال رد المعايير المعتمدة في مستوىً معين إلى معايير أعلى وأعم منها، تصطدم دائما في نهاية المطاف بمعايير غير قابلة للاشتقاق من أي معايير أخرى، أي أنها تصطدم برُؤْية للعالم تُعبِّر عن آمال وقيم ليست نابعةً من العقل. هكذا خلص بيرلمان إلى النتيجة الرئيسية لدراسته الأولى بشأن العدالة، والتي مفادها إن سيرورة التعليل تنتهي بالضرورة إلى الإقرار بوجود مبادئ عامة لا يمكن تعليلها: فنحن نُعَـلِّـلُ قاعدةً من القواعد بتأسيسها على جملة من المبادئ، ونُعَـلِّـلُ هذه الأخيرة بإرجاعها إلى ما هو أعم وأسبق منها، ونستمر في هذه العملية حتى نصل إلى المبادئ الكبرى التي يقوم عليها النظام المعياري الذي تتم داخله سيرورة التعليل، أي أننا نصطدم في آخر الأمر بالقيم المرجعية التي لا يوجد ما هو أعم أو أسبق منها داخل النظام المعياري الذي نستند إليه.

لقد كان بيرلمان، عندما أنجز دراسته الأولى حول مفهوم العدالة في منتصف سنوات الأربعينيات من القرن العشرين، يعتبر أن مختلف المُثُل العليا التي يمكن تصورها بخصوصِ المجتمع الفاضل هي تصورات اعتباطية، وذلك لأنه كان يعتقد أن التجربة (الاستقراء) والحساب (الاستنباط) ليس في إمكانهما تسويغ عملية الانتقال مما هو كائن (المعطى الموضوعي) إلى ما يجب أن يكون (المثل الأعلى المنشود، بقيمه وقواعده). وهذا يعني أن وصفه آنذاك للقيم التي يقوم عليها نسقٌ

معياري ما بالاعتباطيةِ لم يكن سوى تعبير عن اقتناعه بأن تلك القيم لا يمكن تحصيلها بواسطة الاستقراء انطلاقا من التجربة، كما أنه لا يمكن اشتقاقها بواسطة الاستنباط انطلاقا من مبادئ لا تقبل الجدال. هذا الاقتناع الذي كان قد قاد بيرلمان إلى اختتام دراسته الأولى عن العدالة بخلاصة شَكِّية (مفادها أن جهود العقل من أجل تعليل القواعد وتنزيهها عن الاعتباطية تصطدم في آخر المطاف بمبادئ غير معللة وبمواقف وقيم هي مثارٌ للجدل وموضعٌ للنزاع)، لم تتعرض لأي تعديل مع مرور السنوات، بل ظلت راسخة واحتفظت بكامل صلاحيتها لديه. لكن الخلاصة الشَّكِّية التي قاده إليها ذلك الاقتناع جعلته يعيد النظر بشكل كامل وجذري في تصوره للعقل والمنطق. وقد انطلقت إعادة النظر هاته من السؤال المحدد التالي: هل من الضروري أن نُرَتِّب على واقعةِ عدم إمكانِ تأسيسِ القيم على التجربة أو الحساب (الاستقراء أو الاستنباط) النتيجةَ العامةَ التي مفادها أن القيم والقواعد المعيارية الأساسية التي توجه سلوكنا ليس لها أي تَـعَـلُّق بالعقل، وأنه لا مجال لفحصها عقليا، سواء أكان ذلك بغاية النقد والاعتراض، أو كان بغاية الدفاع والتبرير، وأن كل تشاور أو نقاش بخصوصها لا يعدو كونه تعبيرا عن مصالحنا وانفعالاتنا؟ إن هذه النتيجة التي هي بكل تأكيد نتيجة كارثية بالنسبة إلى فيلسوف عقلاني، تفرض نفسها مع ذلك على جميع أولئك الذين يعتبرون أن الدليل لا يقوم إلا بالحساب أو بالتجربة، ويعتبرون أن جميع الاستدلالات العقلية التي تُحصِّل اليقين تتخذ دائما وحصرا إما صورةَ استنباط وإما صورةَ استقراء. لقد انتبه بيرلمان إلى أن تبني هذا المنظور الذي يَحْصُر منطقَ العقلِ في آليتي الاستقراء والاستنباط (التجربة والحساب)، يقود بالضرورة إلى الإذعان للنتيجة الصادمة التي تفيد أن القيم جميعها اعتباطية، مادام أنَّ لا واحدةَ منها تملك أن تنجح - على أساس من العقل وحده - في فرض نفسها بشكل تام وكامل. وإذا كان الأمر كذلك، فإن السؤال الذي يطرح نفسه اعتبارا لهذا الأمر يصبح هو: هل من الضروري قبول التصور الذي عَوَّدَنا عليه المنطقُ الحديث بخصوصِ العقل والمنطق؟ أو بعبارة أخرى: هل من الحق أنْ يُقال إنَّ الأدلة الوحيدة المقبولة هي بالحصر تلك التي تقوم على أساس من عمليات الاستنباط أو من تعميمات الاستقراء، وأن يقال بالتالي إنه من المتعذر الاستدلالُ عقلا بخصوص القيم؟

يشير بيرلمان، قبل أن يشرع في معالجة هذا السؤال، إلى المُؤَلَّف الذي كان نشره عالمُ المنطق الفرنسي إدموند جوبلو سنة 1927 حول «منطق أحكام القيمة»[25]، لكنه يسارع إلى القول إن هذا المُؤَلَّف لا يُـقـدِّم تحليلا مفيدا - في نظره - إلا بخصوص أحكام القيمة المُشْتَقَّة، أي الأحكام التي تتعلق فقط بتحديد الوسائل الأنسب لتحقيق غاية معينة، ويغفل تماما الاستدلالات التي تتعلق بتعليل المفاضلات والترجيحات بين الغايات ذاتها. إن ما يهم بيرلمان، في الأساس، ليس هو

فحص قدرة العقل على مجرد تَعَقُّل الوسائل التي تتواءم مع الغايات المنشودة، بل هو فحص قدرته على تَعَقُّل هذه الغايات ذاتها. ولذلك نجده، بعد إشارته إلى محاولة جوبلو، يعود إلى سؤاله السابق ويعيد صياغته بالشكل التالي: هل يحق القول إن تحديد الغايات التي ليست مجرد وسائل، وكذا القواعد المعيارية التي ترسم الحقوق والواجبات، هي أمورٌ خارجةٌ عن مجال المنطق بإطلاق، ومستعصيةٌ تماما على كل تَعَقُّل؟ وهل يحق لنا أن نتخلى عن أي استعمال فلسفي للعقل العملي، وأن نقتصر، في المجال العملي، على توظيف العقل توظيفا تقنيا، أي على توظيفه لمجرد مواءمة الوسائل مع غايات ليس لها، من جهتها، أي حظ من العقلانية؟

إن الفلاسفة الوضعيين، منذ هيوم إلى آير، يرفضون تماما فكرة العقل العملي، أي أنهم يستبعدون القضايا العملية تماما من مجال المنطق، ويردونها إلى دوافع نفسية أو مصالح ذاتية خالصة. وبالنسبة إلى بيرلمان، فإن قبول هذه الأطروحة الوضعية يعني القول إن كامل التراث الكلاسيكي للفلسفة الغربية، والذي كان يسعى إلى إيجادِ أساس عقلي لسلوكنا الفردي أو الجماعي، وكان يبتغي بلورةَ نظرية في الأخلاق وفلسفة للقانون والسياسة، لا يَعْدُو كَوْنَهُ مجردَ تعبير عن حلم واهِم عَمَّر عشرات القرون.

لقد كانت فكرة بيرلمان، بعد أن أدرك النتائج التي تترتب على تبني المنظور الوضعي بخصوص العقل والمنطق، هي ضرورة التريث وعدم المسارعة إلى إعلان فشل العقل واستقالته من المجال العملي بِبُعْدَيْه الأخلاقي والسياسي (الفردي والجماعي). ومن رحم هذه الفكرة تبلور في وعيه مشروع جديد يقوم على الفرضية التالية: إن بذل جهود إضافية في البحث قد يُفضي بنا إلى إيجاد سبيل آخر لبلورة منطق خاصّ بأحكام القيمة، شريطةَ أن ننطلق، في هذا البحث، لا مما يُقرِّره المنطقُ الحديث بخصوص طبيعةِ الاستدلال، بل من إجراءِ عمليةِ فحص واسعة تنصب على تفاصيل الطريقة التي يستعملها الناس فعليا في تفكيرهم واستدلالاتهم بشأن القيم. وقد كانت نتيجةُ عشرِ سنوات من العمل الذي انكب بيرلمان على إنجازه (بعون كبير من أولبريخت تيتيكا) انطلاقا من هذه الفرضية، هي أن الاستدلال في المجالات التي تَشْهَدُ تَضارُبًا في الآراء، لا يَتَّخِذُ صورةَ استنباطات صحيحة صوريا ولا شكلَ استقراءات تنتقل من الخاص إلى العام، بل يتمثل في هيئة حجاج متنوع الأشكال، غايَتُه إقناع العقول بالأفكار (الأطروحات أو الدَّعَاوَى) التي تُقدَّم لها وتُعرَض أمام نظرها. وقد مَثَّلَت هذه النتيجة بالنسبة إلى بيرلمان «اكتشافا غير متوقع»، لأنه لم يكن يتصور أن المنطق الذي يحكم مجال القيم هو المنطق الحجاجي الذي يختلف في طبيعته عن المنطق الصوري، ولأنه اكتشف أيضا أن نظريةَ الحجاجِ، التي كانت مَنْسِيَّةً تماما في زمانه من قبل المناطقة المعاصرين، كانت في الواقع أمرا معروفا جدّا لدى القدماء الذين قَعَّدوا لها في مبحثي

الجدل (الطوبيقا) والخطابة (الريطوريقا). هذا الاكتشاف جعل بيرلمان يدرك أن استعمال العقل استعمالا عمليا لا يكون له من معنى إلا إذا أُدمج داخلَ إطارِ نظرية عامة في الحجاج، وجعله يفهم أيضا أن سقوط الحجاج في طي النسيان - أي إهمال الأدوات الاستدلالية الإقناعية التي لا تقوم على أساس الحساب أو التجربة - هو ما كان يفضي سابقا، بشكل لا مفر منه، إلى النتيجةِ التي مفادها أن القيمَ هي معطيات اعتباطية من الناحية المنطقية، وأنها بالتالي تفتقر تماما إلى تعليل عقلي. إن غياب نظرية في الحجاج يجعلنا عاجزين حتى عن إدراك ما يمثل الخاصية المميزة لعملية التعليل، فضلا على تَـبَـيُّن صلات هذه العملية بفكرة العدالة.

فما الخصائص المميزة - إذن - لعملية التعليل؟

أولُ ما يميز التعليل هو أن موضوعَه مُبايِـنٌ، مباينةً شديدة، لموضوعِ البرهان، لأن هذا الأخير يقوم انطلاقا من ملفوظات أو قضايا يكون من المعقولِ التساؤلُ بخصوصها عمّا إذا كانت صادقة أو كاذبة. ويرجع هذا التباين إلى كون موضوع التعليل ينتمي إلى المجال العملي: إن ما نُعَـلِّـلُه هو فعلٌ، أو سلوكٌ، أو استعدادٌ للفعل، أو ادعاء، أو اختيار، أو قرار[26]. أما تعليلُ قضية أو قاعدة ما، فهو في الحقيقة تعليلٌ لواقعةِ أننا نُقِرُّها أو نتلفظ بها في لحظة ما؛ فهو إذن تعليلٌ لسلوك. وبما أننا نعتبر أن قبولَ قضية صادقة هو أمرٌ منطقي ومعقول، فإن إثباتَ صدقِ هذه القضية، يمكن بكل تأكيد أن يُمثِّـل الجزءَ الأساس والجوهري في التعليل المطلوب؛ غير أن مثل هذا الإثبات لن يكون برهانا ولا تحققا من شأنهما تعليلُ فعلِ القبول بمسلمة أولية أو معيار ما.

لقد أمكن لعلماء المنطق أن يتجاهلوا تماما، طوال قرون، المشكلة التي يطرحها تعليلُ اختيارِ المسلمات الأولية، لأنهم نظروا إلى هذه الأخيرة بوصفها بديهية أحيانا، وبوصفها اعتباطية أحيانا أخرى. في الحالة الأولى، وبما أننا لا نملك أمام البداهة سوى التسليم بها، لا يكون لدينا إمكانُ الاختيار، ولا نكون بالتالي مطالبين بتعليل فعلِ قبولنا بها. في الحالة الثانية، وبما أن جميع الاختيارات تُعتبر اعتباطية، يتعذر تعليلُ أيِّ اختيار من هذه الاختيارات، عبر بَـيَانِ أفضليته ورجحانه مقارنة مع غيره. بيد أنه إذا عدلنا عن هذين الموقفين الحَدِّيَيْن اللذين يُذكِّرانِنا بالنزعتين الواقعية والاسمية، وحَالَمَا نعتبر أن ثَمَّةَ ما يقتضي القيامَ باختيارِ بعض المسلمات الأولية، ونعتبر أيضا أن اختيار هذه الأخيرة ليس أمرا اعتباطيا تمام الاعتباطية، فإن تعليل هذا الاختيار يَكُفُّ عن كَوْنِه مسألةً يُمْكِن تجاهلُها والتغاضي عنها.

وإذا نقلنا هذا الاستدلال إلى مجالِ المبادئ الأولى للفلسفة، فاعتبرنا أن هذه المبادئ لا تمثل بداهات، وأنها في الوقت ذاته ليست معطيات اعتباطية، فإن بؤرة التفكير الفلسفي تكون قد

انتقلت من المستوى النظري إلى المستوى العملي، أي نحو تعليل اختياراتنا الفلسفية. غير أن التعليل الفلسفي ليس شأنُه أن يستند على مصالحِ وأهواءِ جماعة مخصوصة: إذا لم يُقدَّمِ التعليلُ بحيث يكون مقتضاه هو أن يكون مقبولا وصالحا في نظر الجميع، فإنه لا يمثل تعليلا مقبولا من الناحية الفلسفية. إن شرط كل تعليل فلسفي هو أن يكون تعليلا عقلانيا[27]، أو معقولا[28] على الأقل.

ومن جهة أخرى، فإن قبولَ إمكان أن يكون التعليلُ عقلانيا أو معقولا يعني الاعتراف بأن العقل يمكن أن يُستعَمل استعمالا عمليا، وبالتالي عدم حصره - كما فعل دافيد هيوم - في نطاق الاستعمال النظري، أي في حدود القدرة على كشف الحقيقة والخطأ[29]. إنه يعني اعترافا بأن الاستدلال العقلي لا يتمثل فقط في التحقق والبرهان، بل يمكن أن يتخذ أيضا صورةَ تشاور أو نقد أو تعليل، أي أنه يتمثل أيضا في تقديم الحجج المؤيدة والحجج المعارضة؛ أو باختصار، أنه يمكن أن يكون استدلالا حجاجيا.

من خصائص التعليل كذلك أنه لا يتعلق بجميع معتقداتنا، واحدا واحدا. وذلك لأن الشك المنهجي، على الشاكلة الديكارتية، لا يكون تَصَوُّره ممكنا إلا إذا كان من شأن حدس بديهي ما، لا يَطُولُه ريب، أن يزيل ذلك الشك ويتجاوزه. والحال أن مشكل التعليل لا ينشأ إلا في المجال العملي، أي حينما يتعلق الأمر بالقرارات والأفعال والاختيارات، وذلك خارج نطاق البداهة التي ترفع تماما إمكان التقرير والاختيار. ومن هذا المنظور، فإن من يريد تعليلَ كل شيء يكون كمن يطلب المحال، لأن هذه العملية غير قابلة للإنجاز بتاتا بسبب ما تُفضي إليه من تقهقر إلى ما لا نهاية. إن مسعى التعليل لا يكون له معنى معقول إلا إذا كانت الأعمالُ التي نبتغي تعليلها تستوجب نقدا، أي أنها تحمل عيوبا تُنْزِلُها منزلة أدنى من منزلة الأعمال التي تكون منزهة عن النقد، وتكون بالتالي في غنى عن الحاجة إلى تعليلها.

ومن جهة أخرى، فإنه غالبا ما يكون الانطباع الذي يتخلف لدينا عن التعليل هو أن هذا الأخير ليس تفنيدا للاعتراضات ودحضا للطعون، بل هو تقديمُ حجة مؤيدة تشهد لمصلحةِ اختيار أو قرار ما. وتتمثل هذه الحجة المؤيدة في بيان كَوْن الاختيار أو القرار مَحَلّ النظر مُنزَّهٌ عن بعض الطعون، لاسيّما عن تلك الطعون التي تطولُ المواقفَ المنافسة المُعَبَّر عنها. ومن أجل أخذ جميع هذه الأشكال المختلفة بعين الاعتبار، يقول بيرلمان إن التعليل يتمثل إما في ردِّ اعتراض محدد، وإما في بيان كَوْن قضية مَا لا تقع بتاتا تحت طائلة ذلك الاعتراض، أو أنها، على الأقل، تصمد أمامه أكثر مما تفعله البدائل المطروحة.

يَـنْصَبُّ النقدُ عموما على أخلاقيةِ أو شرعيةِ أو انتظامِ أو منفعةِ أو ملاءمةِ سلوك أو قرار أو إجراء يُتَخذ أو يُقترَح. ولكي يكون هذا النقد ممكنا، فإنه من اللازم إذن أن يكون قد حصل قبولٌ

وموافقةٌ مُسبَـقَـيْن بخصوص القواعد المعيارية والغايات التي يُصاغ النقد انطلاقا منها ويُقَدَّمُ على أساسها وباسمها.

وبناء على ما سبق، فإنه متى كان السلوكُ متوافقا، بما لا يدع مجالا للشك، مع القواعد المعيارية المقبولة أو مُحقِّـقا، تمام التحقيق، للغايات المعتمدة، أو أيضا متى لم يكن من شأنه أن يكون متوافقا مع بعض المعايير أو لم يكون مطلوبا منه أن يحقق غايات معينة، فإن ذلك السلوك يكون منزها عن النقد، ومستغنيا كذلك عن عملية التعليل الملازمة للنقد. وهذا هو شأنُ السلوك الصادر، مثلا، عن الذات الإلهية منظورا إليها كذات حاملة لإرادة مطلقةِ الكمال وغير رهينة بأي قاعدة معيارية؛ وهو أيضا شأنُ كل سلطة تكون كاملةَ السيادة وتعلو فوق كل قانون. فالتعليل لا يخصُّ إذن، إلاَّ ما يكون عرضةً للجدل ومثارا للنقاش، بل إنه لا يخص عادةً سوى الأمور التي تكون قد تعرضت فعلا للنقد على أساسِ دواع محددة.

يتضح إذن أن ما يفرض صلاحيته بذاته، وينزل منزلةَ القيمةِ المطلقة، لا يمكن أن يكون موضوعا للنقد ولا يحتاج بتاتا لأي تعليل. ويكفي لبيان ذلك الإشارةُ إلى أن تعريضَ المطلق للنقد، كما هو الشأن أيضا بالنسبة إلى كل تعليل يبتغي الدفاع عنه، يفضي بالضرورة إلى تحويله إلى قيمة نسبية ومشروطة. وما يصدق بخصوص المطلق، ينطبق أيضا على ما يكون حائزا لصفة الاستقلالية. فكما أن كُلَّ سلطة مطلقة السيادة تتمنّع على كل القوانين التي تُـفرَض عليها من الخارج، فكذلك لا يقبل أيُّ مبحث يدّعي الاستقلاليةَ ويعتبر نفسه غير تابع للفلسفة تحديدا، أن تكون دعاواه ومنطلقاته موضوعا للنقد الفلسفي. إنَّ أهلَ الاختصاصِ في الرياضيات أو التاريخ أو القانون كانوا ليجدوا أنفسهم خارج مجال اختصاصهم لو كان عليهم أن ينشغلوا بالمبادئ الفلسفية وينخرطوا جدِّيا في مناقشة قضايا من قبيل وُجودِ الكائنات الرياضية أو مدى واقعيةِ الماضي وحقيقتِه أو الحقِّ في العقاب.

هذا التصور الذي يضع المشكلات الفلسفية خارج نطاق المباحث الخاصة (العلوم مثلا)، يبدو غريبا وغير قابل للفهم إذا انطلقنا من وجهة النظر التي سادت في التقليد الفلسفي الغربي. إذ من اللازم، تبعا لوجهة النظر هاته، أن نَضَعَ مَوْضِعَ شكّ كل ما ليس بديهيا. لكن مادامت البداهة واحدة بالنسبة إلى كل كائن عاقل، فإن المطلوب هو أن يَخْلُصَ كُلُّ واحد إلى البداهات نفسها، أي إلى المبادئ نفسها. فمن غير المقبول إذن، بالنسبة إلى وجهة النظر تلك، أن تكون للعلوم والفلسفة منطلقاتٌ متباينة، بل يجب عليها أن تعتمد معايير وقواعد مُوحَّدة للنقد والتعليل. غير أن هاته النتيجة لا تفرض نفسها إلا إذا كان كُلُّ كائن إنساني، يتمتع بالعقل، قابلا للاستبدال بأي كائن إنساني آخر، وكانت الوقائعُ والحقائقُ تكشف بنفسها عن نفسها لكل ذي ذهن يَقِظ ومُنْتَبِه. إن

صفةَ المُعترِض أو اختصاصَه أو أهليتَه لن تكون لها أهميةٌ تذكر إذا كانت اعتراضاتُه تفرض نفسها بنفسها على الجميع، وكانت المعايير والقواعد التي تتيح الحُكمَ عليها تتمتع بصلاحية وقبول كَوْنِـيَّـيْن. لكن إذا كانت المعايير والقواعد، التي يُسَجَّلُ الاعتراض باسمها وبالاستناد عليها، ليست مقبولةً من قِبَلِ الجميع، وكان تأويلُها وتنزيلُها على حالات مخصوصة يحتملان الجدل، فإن صفةَ وأهليةَ المُتحدِّثِين تَغْدُوَانِ أمرا غاية في الأهمية، بل إنهما تَغْدُوَانِ في بعض الأحيان شرطا قبليا ضروريا للشروع في النقاش.

إنه لمن المؤكد أن البحث عن مبادئ كونية، يكون من شأنها أن تُوفِّر سياقا مُوحَّدا ومُشترَكا يُبْنَى على أساسه كُلُّ نقد وكُلُّ تعليل، قد شكل طموحا رَاوَد لعشراتِ القرونِ كل الفلسفات، وراود بالخصوص جميعَ المذاهبِ العقلانية. لكن واقع الأمر هو أن النقد والتعليل يتبلوران دائما في إطارِ سياق تاريخي محدد. ولذلك توجد دائما، بالنسبة إلى كل مجتمع وإلى كل عقل، بعضُ الأفعالِ والمعتقداتِ والقيمِ التي تكون، إلى حدّ ما، مقبولةً من دون تحفظ وفوق كل نقاش، وتكون بالتالي في غير حاجة إلى التعليل. هذه الأفعالُ والمعتقداتُ والقيمُ تُـقـدِّم السوابق والنماذج والاقتناعات والقواعد التي تسمح ببلورةِ ووَضْعِ المعايير التي تُستخدَم لنقدِ أو تعليلِ التصرفات والأحكام والقضايا. وتجدر الإشارة إلى أن قبولَ واقعَ الأمرِ هذا لا يقتضي بتاتا تَـبَـنِّي وجهةَ نظر إطلاقية، وذلك لأن النزعة الإطلاقية[30] تتمثل في القولِ إن بعضَ الأفعال والمعتقدات والقيم تصلح أن تكون نماذج كونية وخالدة بالنسبة إلى تحديد المعايير التي تقوم على أساسها. إن التصور الذي ساد الفلسفة الكلاسيكية بخصوص عملية التعليل قد ارتبط بهذا المنظور الإطلاقي تحديدا، معتبرا أن تلك العملية تتمثل في البحث عن أساس مطلق وقطعيّ وذي صلاحية كونية. أما إذا استبعدنا وجهة النظر الإطلاقية، فاعتبرنا أن السوابق والنماذج والاقتناعات والقيم - التي ينطلق منها النقد ويرتكز عليها التعليل - هي معطيات نسبية ترتبط دائما بوسط وبتخصُّص محدَّدَيْن، وأنها قابلة للتغير في الزمان والمكان، فإن النقد والتعليل يَكُفَّان عن الظهور كما لو كانا مستقلين عن الزمان ويتمتعان بصلاحية كونية. لكن في هذه الحالة، يصبح تحديدُ من يكون مؤهلا للنقد والحُكم، أو من يكون حائزا الصّفة التي تُخوِّل له ذلك، وكذا تحديدُ أشكالِ وكيفياتِ النقد والتعليل، أمرا أساسيا وضروريا. وهنا يشير بيرلمان إلى كون القانون الذي كان قد سبق له في كتابات أخرى أن بَـيَّن الفائدةَ التي يمكن أن يجنيها الفيلسوف من فحصه وتأمله[31]، يمثل بهذا الخصوص نموذجا بالغ الأهمية. لكن ما يعنيه في هذه المرحلة من الاستدلال، ليس الوقوف عند فائدة القانون بالنسبة إلى الفلسفة، بل هو إبراز الطريقة التي يتم بها التعليل داخل حقل القانون، وذلك من أجل تَـبَـيُّـنِ ما يميز الفلسفة عن بقية الحقول المعرفية المتخصصة.

لقد عمد رجال القانون الذين يتمثل دورهم في الحفاظ على سير النظام الاجتماعي واستقراره، إلى بناء مؤسسات وقواعد مسطرية تخول لفئة أولى سلطةَ التشريع، وتخول لفئة ثانية سلطةَ الحكم والتدبير، وتخول لفئة ثالثة وأخيرة سلطةَ القضاء والنطق بالقانون. وبالنسبة إلى بيرلمان، فإن وجود هذا النوع من القواعد هو ما يميز بالأساس القانون عن الأخلاق[32]. وبالقياس إلى هذا، فإن وجودَ منطلقات ومناهجَ خاصة ومعتمدة داخل كل تخصص هو ما يميز الحقول المعرفية المتخصصة عن الفلسفة.

فمن يملك سلطة التشريع؟ ومنِ المؤهلُ لإصدار الأحكام؟

إذا اعتبرنا أن معاييرِ الخير والشر نفسها توجد منغرسةً في قلبِ ووعي كل فرد، فإن المساطرَ التي تمنح السلطةَ والأهليةَ تفقد تماما أهميتها، وذلك لأن كل واحد سيضع القوانين نفسها وسيطبقها بالطريقة نفسها. وعلى العكس من ذلك، فإن الذين يَخُصُّون نخبةً أو حتى فردا واحدا بشرفِ الدِّرايَةِ بالقواعد الحسنة وبفنِّ تطبيقها، لا يمنحون سلطةَ التشريعِ وأهليةَ إصدارِ الأحكام إلا لهيئة من الحكماء أو الكهنة، أو للحاكم - الفيلسوف. بيد أنه إذا انتبهنا إلى كون التصورين معا يقودان إلى الاستبداد، فإننا سنضطر إلى البحث في مكان آخر عن أساس لسلطة التشريع ولأهلية إصدار الأحكام.

عندما نفتقر إلى معايير موضوعية وكونية الصلاحية، يصبح من اللازم الركونُ إلى معايير ذاتية، وبالتالي منحُ سلطةِ التشريع والحكم، وكذا أهلية إصدارِ الأحكام، لبعض الأفراد فقط. لكن هذه السلطة، سواء كانت موضوعَ حيازة أو تفويض، تصبح مطالبةً بتعليل نفسها من خلال الثقة التي يَـبُـثُّها من يمارسونها في نفوس من تُمارَس باسمهم. وتظهر هذه الثقة في أشكال مختلفة. فهي قد تكون صريحة فتُعبِّر عن نفسها من خلال انتخابات تتكرر بشكل دوري، وذلك ليس فقط من أجل اختيار النواب والممثلين، بل أيضا من أجل مراقبة طريقة اضطلاعهم بمهمتهم. وقد تكون ضمنية بحيث يُفْتَرَضُ وُجودُها واستمرارُها ما لم يتمرد الشعب على الحاكمين. ومتى بدا أنه من المستحسن تثبيتُ بعض الوظائف وجعلُ بعض القضاة غير قابلين للعزل، فإنه يغدو من الضروري إرْسَاءُ تقنيات للمراقبة، وكذا مساطرَ للاستئناف والنقض.

إن واجب المشرعين والحكام والقضاة، سواء أكانوا مُنتَخَبِين أم مُعَيَّـنِين من قِبَل من وَضَعَ الشعبُ ثقتَه فيهم، هو ممارسةُ اختصاصاتِهم وفقا لتطلعاتِ الجماعة التي عَـيَّـنَـتْهُم لهذا الغرض. فدور المشرع، كما هو الأمر أيضا بالنسبة إلى القاضي، لا يكمن في اتخاذِ قرارات مبنية على تصورات ذاتية للعدالة، في تجاهل تام لتطلعات الجمهور الذي هو مصدر السلطة[33]. وإذا كان واقع

الحال أن هذه التطلعات تتميز بالتنوع، بل بالتناقض أحيانا، وتتميز في الغالب بعدم الوضوح وبالتضارب أحيانا، فإن ذلك هو ما يجعل من دور المشرع دورا خلاقا؛ وذلك لأن المشرع، وهو ينطلق من رغبات الجمهور، يجتهد في صياغةِ وتحديدِ جملة من القواعد والمعايير التي تُؤَلِّف بين تلك الرغبات. إن وظيفتَه إذن هي أن يُنشِئ نظاما قانونيا يخضع له جمهورُ المواطنينَ بصورة تلقائية، وذلك لأنهم يَجِدُونَه عادلا.

إن التشريعات والأعراف والنُّظُم التي يكون العملُ بها جاريا في جماعة مَا ستُعتبَر عادلةً لمجرد كَوْنِها ساريةَ المفعول، ولن يكون هناك أيُّ داعٍ لتعليلها مادام أن أيَّ نقد لم يُوجَّه إليها. وعندما يصدر هذا النقد، فإنه يكون مُطالبا بإثباتِ أن هذا المُقـرَّر القانوني أو ذاك لا يتوافق مع تطلعات الجماعة، وذلك إما بسبب عدم نجاعته، أي لكونه لا يمثل أداةً ناجعة لتحقيق الغايةِ التي يُفترَض أن يُحققها، وإما لأنه لا يتواءم مع قيمة مقررة عند الجماعة. ثم إن الانتقادات التي تستهدف تحسينَ التشريعات يجب أن تُعْرَض على نظرِ وتقديرِ من يملك مشروعيةَ التشريع، أي من يُعترَف لهم بسلطة التصويت وتعديل التشريعات. وهذه المشروعيةُ تقوم في الأغلب على الشرعية، أي على واقعةِ أن سلطةَ التشريع قد مُنِحَت وفقا للمساطر القانونية الجاري بها العمل. غير أن السلطة لا تنجح في الحفاظ على هيبتها ومصداقيتها، على المدى الطويل، إلا إذا مارست صلاحياتها بصورة غير مُجافية لما ينتظره الشعب منها. ومتى أهملتِ السلطةُ تطلعات الشعب بما لا يُسْتَساغُ ولا يُطاق، فإنها تصبح عرضةً لخطرِ مواجهةِ استنكار متزايد يؤول في آخر المطاف إلى إسقاط الحكومة في أعقاب انتخابات خاسرة أو انقلاب أو ثورة.

يقود هذا التحليل إلى نتيجة مفادها أن مفهومَ العدالةِ السياسيةِ هو مفهومٌ نسبي. فالتشريعاتُ والنظمُ العادلةُ من الناحية السياسية هي التي تنتفي فيها الاعتباطية، لأنها تكون متوافقةً مع معتقداتِ وتطلعاتِ وقيمِ الجماعة السياسية. وإذا كانت قوةُ الإكراهِ التي تمتلكها السلطة الحائزة على المشروعية، تُمارَسُ وتُوَظَّفُ وفقا لرغباتِ الجماعة وإرادتها، فإن القراراتِ المُتَّخَذَةَ تُعَدُّ عادلةً من الناحية السياسية، لأن اقتناعات وتطلعات هذه الجماعة هي التي تُزَوِّدُ الفاعل السياسي بالمعايير التي يجب أن يحتكم إليها ويأخذها بعين الاعتبار. لكن هل يمكن لهذا التصور، الذي يتوافق مع الأيديولوجية الديموقراطية، أن يكون كافيا ومُرْضِيا من وجهةِ النظر الفلسفية؟

إذا طابقنا بين العادل سياسيا والعادل فلسفيا، فإن الأمر يؤول بنا، على شاكلة روسو، إلى تأليه الإرادة العامة والسقوط في النزعة الإطلاقية التي تنبثق عنها. ومتى أذعنّا لمعتقداتِ الجماعة السياسية وتطلعاتِها وقيمِها، فإننا نَهْجُر في الآن نفسه السعيَ في طلبِ معيار عقلي يُتيح إمكان نِقد هذه المعتقدات والتطلعات والقيم.

إن عواقب هذا التخلي وخيمة، وذلك لأنها تُفضي في آخر المطاف إلى إسلامِ القوةِ، والقوة وحدها، زمامَ فَضِّ المنازعات. إن التخلي عن مهمّةِ صياغةِ قواعدَ ومعاييرَ تتجاوز ما هو مُقَرَّرٌ منها لدى الجماعاتِ المنظَّمةِ سياسيا، هو في الوقت نفسه تَخَلٍّ عن الدور الذي اضطلعت به في التاريخ كُلٌّ من الفلسفةِ الأخلاقيةِ وفلسفةِ القانونِ والفلسفةِ السياسية. وعندما تصبح الفلسفةُ العمليةُ عاجزةً بسبب نزعتها الشكية عن تحصين العدالة، فإن دورها يصبح مقتصرا على تبرير القوة التي تغدو المعيار الأوحد والحَكَم الأخير في الأمور المتعلقة بالقيم والقواعد المعيارية.

يُفضي بنا هذا التحليلُ إلى وضع يشبه وضعَ المستجير من الرمضاء بالنار: إذ عندما نريد تفادي استعمالَ القوةِ لفرضِ قيم يُعتَقَدُ أنها مطلقة، نرى كيف أن القوة تبدو وحدها قادرة على الحسم في تنازع القيم النسبية. وفي كلتا الحالتين، فإن ما يحصل هو انتكاس مساعي الفلسفة التي تروم، في المجال العملي، إحلال العقل محل العنف. لكن هل نحن مجبرون حقّا على أن نظل حَبِيسِي هذين التصورين على الرغم من وَخامَةِ عواقبهما معا؟ وبعبارة أخرى، هل يجعلنا نَبْذُ النزعةِ الإطلاقية التي تدعي أنها ترتكز على حدوس بديهية، وكذا نَبْذُ ما ينجم عن هذا الادعاء من اضطراب (في حالة النزعة الفوضوية) أو عنف (في حالة الاستبداد)، مضطرين حقّا إلى الإقرار بكل وقاحة واستخفاف أن جميع القيم والقواعد المعيارية ليست في نهاية المطاف سوى معطيات اعتباطية؟ وهل يفرض ذلك علينا الإذعان لحتمية اللجوءِ إلى حجة الأقوى كأساس أخير لكل نسق للعدالة؟

لقد علّمتنا تجربةٌ تاريخيةٌ مديدةٌ أنه من الخطورة بمكان استعمالُ العنف لفرض الاقتناعات والقيم التي تُمثِّــل في نظر الفيلسوف الحقيقةَ الموضوعية والعدالةَ المطلقة. فالواقع أن المسافة تكاد تنعدم بين الفيلسوف - الحاكم وبين المستبد، علما بأن هذا الأخير لا يزداد إلا طغيانا عندما يكون مطمئن البال ومرتاح الضمير. لكن إنْ تخلى الفيلسوف عن توظيف قوة السلاح من أجل فرض أفكاره، أَلَا يكون دورُه هو الدفاع عما تنطوي عليه أفكارُه من صلاحية وقدرة على الإقناع؟

يعود بنا هذا السؤال إلى الصلات بين العدالة والعقل، فبأي معنى يمكن الحديث عن عقلانية القيم والقواعد المعيارية؟ وهل في إمكاننا، في المجال العملي، أن نتجاوز تطلعات مجتمع سياسيّ مخصوص؟ وهل نملك معايير فلسفية تتيح لنا نقد أو تعليل هذه التطلعات؟ تلكم هي الأسئلة التي يفحصها بيرلمان في نهاية هذه الدراسة.

5 - العدالة والعقل

يتعين على المشرعين والقضاة الذين يتوافرون على أدوات للعقاب والإكراه من أجل ضمان احترام القوانين وتنفيذ الأحكام القضائية، أن يمارسوا وظائفهم بما يتوافق والمقاصد المنشودة من

إسناد تلك الوظائف إليهم: فواجب المشرعين هو تشريع قوانين تكون عادلة لأنها تتوافق مع تطلعات الجماعة التي يمثلونها، وواجب القضاة هو تطبيق تلك القوانين بما يحقق الإنصاف ويتوافق مع تقاليد الجماعة التي بوأتهم منصب القضاء. لكنّ الفيلسوف ليس، كما هو الشأن بالنسبة إلى القاضي، مكلفا بفرض احترام النظام القائم؛ ولا ينبغي له أيضا أن يكون مثل السياسي الذي يراعي رغبات الناخبين من أجل الحصول على أصواتهم. إن رسالة الفيلسوف، إن كانت له من رسالة، هي أن يكون ناطقا باسم العقل ومدافعا عن القيم الكونية التي يُفترض فيها أن تنال قبول جميع الناس[34].

إن مفهومي العقل والقيم الكونية لا يطرحان أدنى مشكلة بالنسبة إلى النزعات الإطلاقية، سواء أكانت هذه النزعات واقعية أم مثالية أم إرادوية[35]. فلو وُجِدَ كيانٌ مطلق - واقعٌ أو روحٌ أو إرادةٌ - يرشد العقل ويقود القلب والوعي بقدر من الضرورة والبداهة لا يدع مجالا للشك أو الغموض، فإن الفيلسوف لن يسعه حينئذ إلا أن يضع جردا لهذه الحقائق، التي تفرض نفسها على الجميع، في مصنف يحمل اسم «القانون الطبيعي أو العقلي»، بحيث لن يخطر على بال أيِّ كائن إلا أن يضعه موضع الشك. بيد أن المسألة، في واقع الأمر، ليست بهذه البساطة. ذلك أنه إذا كان في وسعنا الاستناد إلى قيم كونية يتوسل بها الجميع ولا يرفضها أحد، من قبيل قيم الحقيقة والعدالة والجمال، فإن الاتفاق الحاصل بشأن تلك القيم لا يدوم إلا بقدر ما نظل في مستوى العموميات. وبمجرد أن نحاول الانتقال من ذلك الاتفاق الذي يحصل على المستوى المجرد إلى حالات تطبيقية ملموسة، فإن الخلافات تنشأ على الفور. وبالطريقة نفسها، فإنه من الممكن تحصيل الاتفاق بخصوص القواعد المعيارية العامة التي تُقَدَّمُ على أنها مطلقة وكونية، من قبيل «يجب فعل الخير وتجنب الشر»، أو «يجب عدم إلحاق الأذى من دون سبب»، أو «يجب الحرص دائما على جلب أكبر قدر من النفع لأكبر قدر من الناس»، أو «يجب دائما على قاعدة السلوك الفردي أن تكون في الوقت نفسه صالحة لأن تكون قاعدة لتشريع كوني». بيد أن هذه القواعد التي تعبر كل واحدة منها، بطريقة خاصة، عن قاعدة معيارية كونيةِ الصلاحية، سرعان ما تصبح مثارا لنقاشات لا متناهية ومتجددة باستمرار بمجرد أن يتعين توضيحُ معانيها وتدقيقُها من أجل تنزيلها على وضعيات ملموسة. يتبين إذن أن العقل العملي الذي يُفترض فيه أن يُرْشِد سلوكنا، لا يقود كل من ينطقون باسمه إلى اتخاذ القرارات نفسها. لكن هل يلزم أن نُرَتِّبَ على هذه الوقائع التي هي وقائع مؤكدة لسوء الحظ، النتيجةَ المُحبِطةَ التي مفادها أن الاتفاق العام الذي يحصل بشأن القيم والقواعد المعيارية، التي توصف بأنها كونية، لا يتعلق إلاّ بقوالب فارغة، أي أنه ينصب على جملة من القواعد التي لا ينشغل أحدٌ بالطعن فيها لأن كل واحد يكون في آخر المطاف حرا في تأويلها

كما يحلو له؟ إن هذه النتيجة تمثل، كما رأينا ذلك سابقا، الخلاصةَ التي ينتهي إليها الوضعيون الذين يؤول بهم الأمر، بسبب إنكارهم لإمكان استعمالِ العقل استعمالا عمليا، إلى تكريس نزعة فلسفية عدمية بهذا الخصوص.

إن المُشرِّعَ، على ما يبدو، لا يسعى في طلب قواعد معيارية تتصف بالكونية. غير أنه إذا أخذنا في عين الاعتبار أن الممارسة القانونية تنشد دائما، في حدود معينة، قدرا من المعقولية، وفحصنا على هذا الأساس الدور الذي يضطلع به القاضي في تطبيق القوانين، وكذا الدور الذي ينهض به المشرع في إنشائها، فإن من شأن هذا الفحص أن يساعدنا على فهم دور العقل في مجال الممارسة العملية.

فما النموذج المثالي للقاضي العادل؟ وما دور القاضي في إدارة شؤون العدالة؟

إن القاضي ليس متفرجا موضوعيا وغير مَعْنِيّ بما يشاهده، وأحكامُه لا تكون مستوفيةً لشروط العدالة لمجرد أنه يحرص، انطلاقا من وصف أمين لما يشاهده، على مراعاة التوافق مع الواقع الخارجي المعطى. فهو لا يملك، في واقع الأمر، أن يقتصر على ما تُصرِّح به الوقائع، بل هو مطالب باتخاذ موقف منها. ثم إن عليه أن يكون محايدا: إذ بما أنه ليس على صلة بأيّ من الأطراف التي تَعْرِضُ وجهات نظرها أمامه، فواجبه أن يطبق على الجميع تلك القواعد القانونية المنصوص عليها في النسق القانوني الذي يشمل المتقاضين. ليس القاضي إذن مجرد متفرج، وذلك لأنه مكلف بمهمة تتمثل في النطق بالقانون: إن مهمته، من خلال القرارات التي يتخذها، هي إِنْفَاذُ القواعدِ المعياريةِ الخاصةِ بالجماعة. ويمكن توضيح دور القاضي عبر فحص الدور الذي يضطلع به الحَكَم[36].

عندما تكون أطرافُ النزاع أمام حَكَم توافقت على اختياره، وليس أمام قاض، فإنها تأمل أن يصدر القرارُ بناءً على قواعدَ مشتركة بينها وبين الحَكَم نفسه، وليس بناءً على القواعد المقررة قانونا. إنَّ شخصَ الحَكَم يصبح مسألة مهمة وأساسية متى توافقت الأطراف على اللجوء إلى تحكيم طرف ثالث يُفترَض أنه سيحكم بإنصاف. فالمطلوب من الحَكَم لا ينحصر إذن في عدم التحيز إزاء أطراف يجهل عنها كل شيء؛ إذ يمكن في هذه الحالة لأي شخص مجهول أن يقوم بهذا الدور؛ بل إن الحَكَم المنشود هو الذي يسترشد حس الإنصافِ لديه بالقيم نفسها، وبالمبادئ والمساطر نفسها المقررة بين أطراف النزاع. بيد أنه إذا كان الأمر كذلك، فإن الحياد المنشود لا يعني انتفاء التحيز فقط، بل يعني أيضا الالتزام بالقيم والقواعد المعيارية المشتركة. ويترتب على ذلك أنه متى كانت قيمُ ومبادئُ أطرافِ النزاع متباينةً، فإنه يصبح من اللازم الاحتكامُ إلى حُكَّام مختلفين.

وعلى غرار القاضي، فإن المشرع يسعى إلى إيجاد جملة من القواعد التي تستهدف، على الرغم من استقلالها عن بعض المصالح المتعارضة في التشريع المُتوخَّى، تحقيقَ القيم والغايات التي تتساوق وتطلعاتِ الجماعة بأكملها.

كيف يجب إذن، احتذاءً بنموذجي القاضي والمشرع، أن نفهم دور الفيلسوف؟ علما بأن واجبه هو أن ينشئ قوانين عادلة، ويحكم تبعا لها، بما يحقق الحياد نسبةً إلى الإنسانية جمعاء، وليس فقط بالنسبة إلى مجتمعات خاصة أو هيئات اجتماعية ومهنية ضيقة؛ وذلك لأن ما يميزه، بوصفه فيلسوفا، هو طلب المبادئ والقيم التي من شأنها أن تنال موافقة كل الكائنات العاقلة.

إذا حصل للفيلسوف أن وجد بعض المبادئ والقيم والقواعد المعيارية التي ليست، وفق علمه، محلَّ اعتراض من أي كائن عاقل، فإنه سيكون محظوظا بأن يتخذها منطلقا لتشريع كوني. فهذه المبادئ والقيم والقواعد تتصف فعلا بميزة خاصة، وهي أنها لا تحتاج إلى التعليل؛ غير أن ذلك لا يرجع إلى كونها تتصف بالبداهة، بل إلى أنها ليست مثار جدل. وفي الأغلب، فإن هذا الوضع المتميز ينجم عن كونها تنطوي على قدر من الغموض أو الالتباس الذي يجعلها تحتمل تأويلات مختلفة. ولذلك يصبح دور الفيلسوف هو توضيحها من خلال استبعاد الصيغ والتأويلات التي يتعذر، في نظره، الدفاع عنها أمام مُسْتَمَع كوني[37]. ثم إن عليه أن يسترشد بهذه الاعتبارات نفسها في صياغة تقنيات الإثبات والتأويل التي يُحتاج إليها في تَـقَصّي الوقائع وتطبيق القوانين. إن الفيلسوف وهو يسعى إلى إيجاد قواعد عادلة، يبحث - كما يفعل القاضي في النظام القانوني الأنجلوساكسوني - عن سوابق من شأنها أن ترشده في التقدير والحكم، بيد أنه لا يقبل من جملة القواعد التي تنهض بدور العلة المسببة لقرار الحكم[38] إلا ما يصلح منها لأن يكون قانونا لتشريع كلي.

يقول بيرلمان، بخصوص هذه النتائج التي انتهى إليها بشأن وظيفة وعمل الفيلسوف، إنها تذكرنا بمفهوم الأمر القطعي عند إيمانويل كانط. ولذلك يدعونا إلى الوقوف، أولا، عند أفكار كانط بهذا الصدد، حتى يتسنى له بعد ذلك أن يوضح أوجه التقارب وأوجه الاختلاف بين الدعاوى التي يطرحها والدعاوى الكانطية.

يورد كانط، في مستهل القسم الأول من «نقد العقل العملي»، التعريفات التالية: «المبادئ العملية هي قضايا تضم تحديدا عامّا للإرادة تتوقف عليه العديدُ من القواعدِ العملية. تكون هذه المبادئُ ذاتيةً متى اعـتَـبرتِ الذاتُ أن صلاحيةَ الشرطِ تتعلق حصرا بإرادتها الخاصة؛ بينما تكون موضوعيةً، أي أنها تتخذ صورةَ قوانين عملية، متى تَقَرَّرَ أن هذا الشرطَ موضوعيٌّ، أي أن صلاحيته تتعلق بكل كائن عاقل»[39]. وهكذا يتخذ الأمر القطعي الذي يُمثل القانونَ الأساسي للعقل العملي المحض، الصيغة التالية: «تَصَرَّف بحيث يمكن للمبدأ الذاتي لإرادتك أن يكون دائما صالحا لأن يكون مبدأ تشريع كوني»[40].

يعتبر بيرلمان أن الأمر القطعي الكانطي، إذا عُبِّرَ عنه بلغة قضائية، يمكن صياغته كما يلي: «يجب أن تتصرف كما لو كُنْتَ قاضيا يُفترض في العلةِ المُسَبِّبَةِ لقرارِ حُكْمِهِ أن تُمَثِّـل مبدأ يتمتع

بالصلاحية في نظر جميع الكائنات الإنسانية». ويرى أنه، باستثناء تشديده على دور السابقة التي يُفترَض في العلة المسببة للحكم أن تكون متعلقةً بها، فإن ما يبدو للوهلة الأولى هو أن الصياغة التي يقترحها لا تختلف عن الأمر القطعي، لكنه يؤكد أن معناها الحقيقي يختلف عنه غاية الاختلاف في واقع الأمر، وذلك بسبب أن كانط يميز بشكل صريح وواضح بين الذاتي والموضوعي، بينما يعتقد هو أن ثنائية الذاتي والكوني، فضلا على كونها تتعارض مع الوقائع، فهي تنطوي على ادعاء واهم. وبيان ذلك، من جهة، أننا بمجرد أن نضع مبادئ للسلوك، أيّا كانت هذه المبادئ، فإن هذه المبادئ تُزيل بعضا من الاعتباطية عن سلوكنا، بحيث يَكُفُّ هذا الأخير، وقد أصبح مُقَنَّنا ومُنضبطا لقاعدة ما، عن كونه مجردَ تعبير عن نزواتِ الذات، بل إن من شأن القاعدة التي تضبطه أن تصبح مبدأ للسلوك عند جماعة من الناس لديهم استعدادٌ لقبولها. ثم هل يحق لكل واحد، من جهة أخرى، أن يُـنَصِّب نفسَه قاضيا إليه يَرْجِع في آخر المطاف أمرُ تحديدِ المبادئ التي تُنسَبُ إليها صلاحية موضوعية، أي تُعْتَبَرُ صالحة بالنسبة إلى إرادة كل كائن عاقل؟ وهل يملك كل واحد منا أن يَعتبر، بشكل قبلي وتبعا لاقتناعه الخاص، بأن كلَّ كائن لا يُـقِـرُّ لتلك المبادئ بصلاحية موضوعية ليس بكائن عاقل؟

إن الخبرة المستفادة من صلات القواعد بالإرادة تُظهر أنه نادرا ما تكون قاعدةٌ ما ذاتيةً بصورة صِرْفة، وأنه ليس من المؤكد بتاتا مصادفةُ قاعدة موضوعية وكونية الصلاحية. فما نعاينه في واقع الأمر هو أن مبادئنا الأخلاقية تنحو تدريجيا نحو الكونية؛ وهذا ما يتيح لنا أن نصوغ تدريجيا، من أجل الإنسانية جمعاء، مبادئ للسلوك تتصف بالمعقولية. ولربما كان الدور الأساس للفلاسفة هو صياغة مثل هذه المبادئ العملية، على اعتبار أن العلماء ينهضون بهذا الدور نفسه في مجال المعرفة والعقل النظري. إن الوظيفة المميزة للفلسفة هي أن تقترح على الإنسانية مبادئَ للسلوك تتصف بالموضوعية، أي أنها تكون صالحة بالنسبة إلى إرادة جميع الكائنات العاقلة. وفي هذه الحالة، لن تتمثل هذه الموضوعية في مجرد التطابق مع موضوع خارجي، أو في مجردِ الامتثالِ لأوامرِ سلطة معينة، بل تكون طموحا نحو الكونية وسعيا من أجل صياغة قيم وقواعد معيارية يكون في إمكاننا اقتراحها على نظر كل كائن عاقل. بيد أن الاقتراح ليس هو الفرض، وهذا الفارق هو ما يجب أن نحرص بشدة على إبقائه إن شئنا تفادي التجاوزات التي تُفضي إليها فكرة «الحاكم - الفيلسوف» عندما تقع السلطة السياسية وقوة الدولة بين يدي هذا الأخير ويستعملهما لفرض اقتناعاته وقيمه وقواعده المعيارية.

يعتبر كانط، من جهة أخرى، أن القانون العملي المحض، المبني قبليا، لا يملك أن يكون إلا صوريا، على اعتبار أن صورة قانون من هذا القبيل هي وحدها ما يجعله يتناسب مع التشريع

الكوني. بينما يعتبر بيرلمان أن انشغالاته تطمح إلى ما هو أبعد من ذلك، وذلك لأنه لا يعتقد أن الفيلسوفَ ملزمٌ بحصر سعيه في حدود صياغة قوانين صورية محضة على شاكلة قاعدة العدالة. لكنه يرى، في المقابل، أنه من الطبيعي القول في هذه الحالة إن المقترحات التي يعرضها الفيلسوف أمام أنظار الجميع لا تملك أن تدعي لنفسها صفتي الضرورة والبداهة بالقدر الذي يمنع بتاتا وضعها على محك الاختبار.

إننا نعرف أن الفلاسفة الذين يوظفون قيما كونيةً - من قبيل الحقيقة، والواقع الحق (في مقابل الواقع الظاهري)، والخير، والعدالة - لا يتفقون فيما بينهم إلا نادرا بخصوص معيارِ ومضمونِ تلك القيم. فهل يعني ذلك أن الجهود التي يبذلونها، وما تسفر عنه هذه الجهود من بناءات نظرية، هي مجرد أضغاثُ أحلام، أو أنها لا تعدو كونها أساطير فردية يُستعاض بها عن الأساطير التقليدية الجماعية؟

إن وصف الدعاوى الميتافيزيقية بالأسطورة كان ليُعَدُّ صحيحا لو جاز اعتبارُ تلك الدعاوى من نفس جنس النظريات العلمية القابلة للاختبار الإمبريقي. والحال أن الدعاوى الميتافيزيقية، بوصفها تعبيرا نسقيا عن مَثَل أعلى، لا يمكن الحكم عليها كما نحكم على أحكام الواقع؛ فدورها لا يتمثل في التطابق مع التجربة، بل في إيجاد معايير لتقييم هذه الأخيرة والحكم عليها، بل وإسقاط بعض جوانبها إن لزم الأمر (وهذا ما يفعله كل فيلسوف يُقيم تعارضا بين ما يعتبره واقعا حقا وما يعتبره مجردَ مظهر خادع، على أساسِ التراتبية القيمية التي يضفيها على التجليات المختلفة للواقع).

إن الفلاسفة الذين تغيب عنهم أهمية وأسبقية العقل العملي غالبا ما يَعْرِضون أنساقهم الأنطولوجية ونظرياتهم في الوجود كما لو كانت مكافئةً للنظريات العلمية حول الواقع، فيجعلون أنفسهم بذلك عرضة لانتقادات الوضعيين. والحال أن الواقعية، كما يتصورها الفيلسوف، هي دائما واقعيةٌ معيارية؛ وذلك لأنها تفضي إلى نزع صفة الواقع عن التجليات التي يعتبرها الفيلسوف مجردَ أوهام ومظاهرَ خادعة.

إن ما يقوم به الفيلسوف، بوصفه معلما للحكمة ومرشدا في ميدان العمل، هو أنه يتخذ موقفا، صادرا في ذلك عن رؤية للعالم. فعمله يستند على الفرز والاختيار. لكن الاختيار يتهدده دوما خطر الوقوع في التحيز وإهمال وجهاتِ النظر المعارضة، وكذا غلق الأبواب أمام أفكار الغير. إن ما يجعل مهمة الفيلسوف عسيرةً هو كونه، مثل القاضي العادل، ملزما باتخاذ القرار والمحافظة في الوقت نفسه على الحياد، ولذلك فإن العقلانية الفلسفية ملزمة بأن تتقيد بالقاعدة نفسها التي تتقيد بها كل المحاكم الجديرة بهذا الاسم، والتي تَنُصُّ على ضرورة الاستماع إلى الأطراف الأخرى(41)،

فالمطلوب، في مجال الفلسفة، هو أن يُتاح لكل وجهاتِ النظرِ المتعارضة، أيا كانت ومهما كان مصدرها، أن تُـنصت بعضها إلى بعض. ويكتسي هذا المطلب أهمية قصوى عند الفلاسفة اللذين يعتقدون أنه من المتعذر تأسيسُ تصوراتهم على أسس تتصف بالضرورة والبداهة، وذلك لأن هذا المطلب يمثل السبيل الأوحد الذي يمكنهم من خلاله إثبات نزعتهم الكونية.

إن الفيلسوف، شأنُه في ذلك شأن القاضي الذي يتعين عليه إصدار حُكم بعد الاستماع إلى الأطراف المتنازعة، لا ينسب القيمةِ نفسَها لمختلف الآراء المتباينة؛ وذلك لأنّ العديدَ من الدَّعاوى والقيم التي تُعرَض أمام ناظره لاتخاذ موقف منها، لا تُعبِّر في واقعِ الأمر إلا عن مصالحَ وتطلعات محدودة الأفق، وهو ما يجعلها تدخل في تعارض مع الرُّؤى التي تنشد الكونية. وبما أن الفيلسوف يؤسس قراراته على قواعدَ يُفتَرَضُ أن تُقِرَّ الإنسانيةُ جمعاء بصلاحيتها، فإنه لا يملك أن يوافق على المبادئ والقيم التي لا تقبل إضفاء الكونية عليها، ولا يكون في وسعها نَيْل قبولِ المُستَمَع الكوني الذي يتوجه إليه بخطابه.

ومتى تعلق الأمر بالتعليل أو تعلق بالحجاج بصفة عامة، أي متى تعلق الأمر بتقديمِ حجج تدعم أو تعارض أطروحة ما، فإن النقد، كما هو الأمر بالنسبة إلى إبطال النقد وتفنيده، يقتضي وُجودَ معايير وقيم وقواعد معيارية مُقَرَّرَة سلفا بين من يتعين عليهم الحكم بخصوص وجاهة النقد أو صواب الاعتراض على النقد. فالخطيب الذي يسعى إلى إقناع مُستَمعه[42]، أي مجموع الأفراد الذين يقصدهم بخطابه، لا يمكنه تفادي السقوط في مغالطة المصادرة على المطلوب إلا إذا بَنى حجاجه على ما هو مقبول أصلا من طرف مُستَمعه.

إن مفاهيم الخطاب والخطيب والمُستَمع هي مفاهيم تقنية تنتمي إلى مجال الخطابة الكلاسيكية. ومن أجل إعطائها بعدا فلسفيا، فإنه يتعين تعميمها، بحيث يكون الخطاب هو كل شكل من أشكال الحجاج يستهدف تحصيلَ اقتناعِ الأذهان، بصرف النظر عن طوله أو طريقة عرضه، ويكون الخطيب هو من يُقَدِّمُ هذا الحجاج، بينما يكون المُستمع هو مجموع الذين يسعى الخطيب إلى إقناعهم. والأمر المهم في هذا الصدد، هو أن كل خطاب يتقدم به الخطيب مطالبٌ بالتواؤم مع المُستَمع المُستهدَف، كيفما كان هذا المُستَمع، أي سواء تعلق الأمر بجَمْع مُحتشِد في مكان عمومي، أو تعلق بجماعة علمية أو بقاض يتعين عليه البت في نزاع ما، أو بفرد يكون في حالةِ تشاور مع نفسه، أو تعلق أخيرا بالمُستَمع الكوني الذي يُجسِّد ما اصطُلِح عليه بالعقل في التراث الفلسفي.

إن مخاطبة العقل هي سمةٌ مميزة للخطاب الفلسفي. وقد كان العقل، في تاريخ الفلسفة منذ أفلاطون وأرسطو، ولكن بالخصوص منذ ديكارت، يتمثل في تلك المَلَكَة التي يملكها كل كائن

إنساني سويّ، وتجعله قادرا على إدراك البداهات. وبما أن هذه الأخيرة تفرض نفسها على عقل الفرد الواحد، فإنها بذلك تفرض نفسها على جميع الكائنات الحائزة على العقل. إن المطلوب من تلك المَلَكَة، باعتبارها ميزة تخص كل فرد، ومشتركة بين الجميع في الوقت نفسه، هو إدراك الحقائق التي تتمتع بصلاحية كونية. والمفروض في العقل، لكي ينهض بهذا الدور، أن يكون واحدا، أي أن يكون العقل نفسه في كل ذات إنسانية، ويكون بالتالي مستقلا عن شخصية الفرد ووسطه، ومنفصلا عن تكوينه وماضيه. إن هذا التصور الذي ساد بخصوص العقل هو بالتحديد ما شكل مناط النقد الذي عبَّرت عنه الفلسفة الرومانسية. وإذا كان بيرلمان لا ينكر ما في هذا النقد من بعض الوجاهة، فإنه مع ذلك يتشبث بالقول إن ما يميز الفلسفة هو توجّهها نحو العقل، لكنه يشدد على اختلاف تصوره للعقل عن التصور الكلاسيكي الذي كان يرى فيه ملكة تقابل ملكات أخرى لدى الإنسان.

إن العقل عند بيرلمان لم يعد يتجسد في ملكة متميزة من ضمن ملكات الإنسان، بل أصبح يحيل على نوع مخصوص من المُسْتَمَعات، هو المُسْتَمَع الكوني. وبذلك يصبح التوجه إلى العقل يعني التوجه بالخطاب نحو أعضاء هذا المستمع ومحاولة إقناعهم. إن هذا المُسْتَمع هو الذي يتوجه إليه الفيلسوف ويسعى إلى إقناعه بواسطة الدعاوى والحجج التي يعتقد أنها ستحظى بالقبول من قِبَلِ جميع أعضائه. ولتحقيق هذه الغاية، فإن الفيلسوف مطالب بالتوسل بحجاج عقلاني يراعي صيغة الأمر القطعي عند كانط، أي أن يجعل مقتضى دعاواه واستدلالاته هو أن تكون قابلة في الآن نفسه لأن تحظى بالقبول عند كل الجماعة الإنسانية. ومن أجل بناء هذا الحجاج العقلاني، يكون الفيلسوف مضطرا إلى تكوين فكرة عن المُستَمع الذي يسعى إلى إقناعه، لكن هذه الفكرة تحتمل مخالفة الواقع. ولهذا السبب يجب دائما على الفيلسوف، من أجل اختبار وجاهة دعاواه، أن يضع هذه الدعاوى على محك تحصيل إقرار فعليّ بها من قِبَل أعضاء ذلك المُستَمع؛ إذ في إمكان هؤلاء أن يعترضوا على الاقتناعات والتطلعات التي ينسبها الفيلسوف إليهم، أو على طريقته في انتقاء بعض منها، أو على طريقته في صياغتها أو في تحديد معانيها بما يخدم أغراض خطابه، ويمكنهم الاعتراض أيضا على الحجاج الذي يؤسس عليه النتائج التي يخلص إليها. إن الفيلسوف، من دون هذا الاستعداد المستمر للحوار والإنصات إلى الانتقادات التي يصبح ملزما بأخذها بعين الاعتبار عندما يعجز عن تفنيدها، لن يحقَّ له ادعاءُ تجاوُزِ المعتقدات والمصالح والتطلعات المتعلقة بفئات خاصة، من قبيل الفئات التي يتوجه إليها رجل الدين أو رجل السياسة على سبيل المثال.

إن نِشْدَانَ الكونية هذا، الذي يُمثِّل مطلبا يَعِزُّ استيفاؤُه تماما، هو خَصِيصَة الحجاج العقلاني. وهذا الأخير لا يحتمل، كما هو شأنُ تقنياتِ البرهان، أن يُعَرَّف باتِّساقه مع جملة من القواعدِ

المُقرَّرَة سلفا. فالحجج، خلافا للاستدلالات البرهانية، لا يقال عنها صحيحة أو فاسدة، بل قوية أو ضعيفة، مناسبة أو غير مناسبة. وتُقاس قوة أو ضعف الحجج تبعا لقاعدة العدالة التي تقتضي تخصيصَ المعاملة نفسها للوضعيات المتماثلة جوهريا. أما كون الحجج مناسبة أو غير مناسبة فإنه أمر يُفحَص على ضوء المعاييرِ والقواعدِ المُقرَّرَةِ في المباحث المختلفة، وكذا على ضوء المنهجيات الخاصة بها.

وللأسف فإن الفلسفة لا تتوافر على أي منهجية موحدة من شأنها أن تتيح البتّ بخصوص قيمة هذا الاستدلال الفلسفي أو ذاك. لذلك جرت عادة الفلاسفة، متى تعلق الأمر بالدعاوى التي ينطلقون منها أو بتقنيات الاستدلال التي يتوسلون بها، على استمداد تلك الدعاوى والتقنيات، إما من تاريخ الفلسفة عبر تبني مذهب فلسفي والسَّيْر على نهجه، وإما من مبحث معرفي آخر يستفيدون منه ويستلهمونه. لكن الفيلسوف لا تتهيأ له المعايير الملائمة للحكم على حجاج فلسفيّ ما بصورة متكاملة ومتسقة إلاَّ إذا كان قد شَيَّدَ فلسفته الخاصة. وهذه الفلسفة الخاصة لا تبلغ أبدا تمام الاكتمال، لكنها، كلما سارت قدما على درب الاكتمال، تصبح أقدرَ على إيجادِ معايير أقوى وأنسب للحكم على قوة ووجاهة الحجج التي تقدمها أو الحجج التي تُعارَض بها. بيد أنه مهما بلغت براعة الفيلسوف، ومهما كانت الجهود التي يبذلها، فإنه نادرا ما ينجح في إقناع جميع مخاطبيه. ولذلك نجده يلجأ في الغالب إلى الطعن في أهلية خصمه، على شاكلة القديس أنسيلم الذي يتهم من يرفض الإيمان بفقدان للعقل. لكن تقنية إسقاط الأهلية عن الخصوم، على الرغم من شيوعها، لا تصلح في جميع الأحوال، كما هي الحال عندما يشكلون قطاعا واسعا من المُسْتَمع الكوني. قد يلجأ الفيلسوف في هذه الحالة إلى ادعاءِ كونِ المعرفة الحقّة هي من نصيبِ الخاصّة من الناس فقط؛ غير أنه لكي يكون هذا الادعاء جزءا من الفكر الفلسفي، فإنه من الواجب أن تكون الحجج التي يستند إليها مُوجَّهة إلى المُسْتَمع الكوني، أي بما في ذلك الأعضاء الذين سيتم الطعن لاحقا في أهليتهم.

وبما أن هذه هي هوية الاستدلال الفلسفي، فيجب القبول بكون الجدال الفلسفي هو من صميم الفلسفة وجزءا لا يتجزأ من طبيعتها. وبالفعل فإن جميع أنواع الحجاج، بما في ذلك الحجاج العقلاني، ليست مُلزِمة. وليس ثَمَّةَ معايير غير صورية تعلو فوق كل فلسفة، ويتعين على الحجاج الفلسفي التَّـقَـيُّـد بها. ولهذا السبب فإن العقل الفلسفي، في نهاية المطاف، هو عقلٌ يقتضي حريةَ التقديرِ والحكم؛ لكنه يقتضي في الوقت نفسه المسؤوليةَ اللازمة عن الحرية. فالفيلسوف يُلزِمُ نفسَه ويُحَمِّلها مسؤوليةً من خلال الحكم الذي يُصدره؛ والحُكْمَ على فلسفة ما هو، في الوقت نفسه، حُكْمٌ على الإنسان الذي يَتَبَنَّاها.

وإذا تقرر ما سبق، فإنّ المعايير والقيم والقواعد المعيارية التي تستدعيها فلسفةٌ ما وتستند إليها، لا تُمثِّـل حقائقَ وقيما مطلقةً ومستقلةً عن الذوات، بل إنها تُعبِّر عن اقتناعاتِ وتطلعاتِ إنسان حُرّ - ولكنه يَنْشُد المعقولية في الآن ذاته - يسعى، عن طريق جهد خلّاق وذاتيّ ومُتَعَيّن في التاريخ، إلى تقديمِ دعاوى معقولة أمام أنظار المُسْتَمع الكوني، وذلك تبعا للصورة التي تكُون لديه عن هذا المُسْتَمع. وبخصوص هذه الدعاوى، فإن ما يقوم به هو أحد أمرين: إما أنه يعمل على التماسِ تعليل يُسَوِغُها، أو يعمل على بَيَانِ كونها في غيرِ حاجة إلى التعليل؛ وفي كلتا الحالتين، فإنه يأخذ بعين الاعتبار الاعتراضات والانتقادات التي تبدو له وجيهة. إن الفيلسوف، وقد أصبح واعيا بالحدود والقيود المفروضة عليه، يدرك أن مساعيه لن تُسْفِرَ عن مُنْجَز نهائي ومكتمل. وحتى إذا نجح في التغلب على الصعوبات التي كان له وعي بها، فإنه يعلم أن المستقبل يُخَبِّئ للإنسانية صعوبات ومشكلات أخرى، وبأن تقدم المعارف سيفضي إلى تقويض وتعديل الاقتناعات التي بدت له قمينة بالقبول من طرف المُسْتَمع الكوني. وسيكون على آخرين، من بعده، أن يستأنفوا الجهد الذي بادر إلى بذله بغاية جعلِ العلاقات الإنسانية أقل عنفا وأكثر عقلانية وعدالة.

خلاصة

يكون السلوك مفتقرا إلى صفة العدالة إذا كان غير متوافق مع قاعدة العدالة، اللهم أن يَتِمَّ تعليل الخروج عن هذه القاعدة بدواعي الإنصاف.

وتكون القاعدة مفتقرةً إلى العدالة متى كانت اعتباطية، أي متى حادت من دون مُسَوِّغ عن العرف المعهود وعمَّا جرى به العمل، ومتى استحدثت تمييزات اعتباطية.

ويكون التمييزُ المُستحدَثُ اعتباطيا متى كان غير مُعَلَّل تعليلا عقلانيا. وتكون المعاييرُ والقيمُ المُستخدَمةُ في عمليةِ التعليل مفتقرةً إلى خاصيةِ العقلانية إذا كانت تعبيرا عن موقف مُتحـيِّز، وكانت بمنزلة دفاع عن مصالحَ خاصّة لا يمكن أن تحظى بالقبول من قِبَل المُسْتَمع الكوني.

وفي غياب معايير مطلقة أو بداهات غير قابلة للدحض، فإن المعايير والقيم التي تُستعمل لتعليل قواعد السلوك لا يمكن تحصينها من النقد. ولذلك يجب على الذين يطمحون إلى إحلال قدر أكبر من العدالة في العلاقات الإنسانية أن يكون لديهم استعداد لكي يأخذوا على محمل الجد كل ما يمكن أن يصدر في حقهم من اتهامات بالتحيز والمحاباة.

ثم إنه في غياب معايير ليس لها أي تَعَلُّق بالذات، فإن الدعاوى الفلسفية تمثل أقصى ما يبلغه الفيلسوف لتعليل اقتناعاته وتطلعاته؛ إنها بمنزلة القرار الذي ينتهي إليه، أو هي كلمته الأخيرة فيما يتعلق بالعقلانية والعدالة، بيد أنه لا وجود في الفلسفة لحُكْم نهائي.

الهوامش

1 قدم بيرلمان هذه الدروس الخمسة حول العدالة في شهر أبريل من سنة 1964، إثر دعوة وجهها إليه الأستاذ Sciacca، الذي كان مشرفا على دروس استكمال التكوين في الفلسفة في l'Université de Gênes. نُشر نص هذه المحاضرات سنتين بعد ذلك في Giornale di Metafisica. وقد اعتمدنا في هذا العمل على النشرة الواردة في:

Ethique et droit, Introduction d'Alain Lempereur, 2e édition, Edition de l'Université de Bruxelles, 2012, pp. 186-256. (Dorénavant, ED).

وتجدر الإشارة إلى أن هذا الكتاب يضم عددا مهما من مقالات بيرلمان في أغلب المجالات التي أهمّته طوال حياته الفكرية. وقد جُمعت هذه المقالات في قسمين: قسم أول بعنوان Ethique، وقسم ثان بعنوان Droit. وقد أورد ناشر الكتاب، في الفصل الأول من القسم الأول، جل ما كتبه بيرلمان بخصوص مفهوم العدالة على مدى عقود من الزمان. وفيما يلي، نورد عناوين هذه المقالات، مع ذكر تاريخ نشرها أول مرة (بالنسبة إلى المقالات التي سبق نشرها في إحدى الدوريات):

«De la justice», 1945 – «Les trois aspects de la justice, «1957 – «La règle de justice», 1960 – «L'idéal de rationalité et la règle de justice», 1961 – «Cinq leçons sur la justice», 1966 – «Justice et raisonnement», 1970 – «Egalité et justice», 1977 – «Liberté, égalité et intérêt général», 1977 – «Egalité et intérêt général», 1982 – «Les conceptions concrète et abstraite de la raison et de la justice» – «La justice réexaminée».

2 Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique, Chaïm Perelman et Lucie Oblbrechts-Tyteca, préface de Michel Meyer, 6e édition, Edition de l'Université de Bruxelles, 2008.

3 أتوجه بالشكر الجزيل إلى الأساتذة محمد منادي إدريسي وعمر بوكيلي وإبراهيم بورشاشن على تفضلهم بقراءة ومراجعة هذا العمل. كما أتوجه بالشكر لأعضاء فريق البحث «فلسفة القيم في الأخلاق والقانون والدين» (التابع لمختبر الدراسات الرشدية، جامعة سيدي محمد بن عبدالله - فاس)، على النقاش المفيد الذي أعقب العرض الذي قدمتُ فيه هذا العمل أمامهم، يوم 24 فبراير 2018. والشكر موصول أيضا إلى الأستاذ محمد الأشهب على دعوته لي للمشاركة بهذا العمل في ندوة «فلسفة العدالة: نحو مجتمع عادل»، التي احتضنها مختبر «اللغة والمجتمع والخطاب» برحاب كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن زهر - أكادير، يومي 21 و22 أبريل 2017.

4 هذا المعنى هو مضمون العبارة اللاتينية (pereat mundus, fiat justitia) التي تفيد حرفيا: يجب إحقاق العدالة حتى لو أدى ذلك إلى هلاك العالم.

5 E. DUPREEL, Traité de morale, Bruxelles, 1932, t. II, p. 484.

6 PASCAL, Pensées, 235 à 242, Œuvres complètes, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1954.

7 ARISTOTE, L'Ethique à Nicomaque, traduit par R.-A. Gauthier et J.-Y. JOLIF, Louvain, Publications universitaires de Louvain, 1959, 1129a, 32-34.

8 Ibid., 1129b, 13.

9 Ibid., 1129b, 17.

10 Ibid., 1130a, 8.

11 انظر أمثلة وشواهد عن هذا النقاش بين المفكرين المعاصرين في الصفحتين 190 و191 من مقالة بيرلمان.

12 Le préteur pérégrin.

13 انظر عرضا مختصرا لهذا المسار في مقال بيرلمان من الصفحة 194 إلى الصفحة 198.

14 Pour le début de ce titre, v. «La règle de justice», in ED, pp. 116-125.

15 La prudence.

16 Cf. G. GRUA, Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz, Paris, 1953, p. 212.

17 Principe de raison suffisante.

18 Principe des indiscernables.

19 Cf. «De la justice», in ED, pp. 23-94.

20 Un précédent.

21 ARISTOTE, Ethique à Nicomaque, 1137b.

22 انظر أمثلة وشواهد على هذا الأمر في مقال بيرلمان من الصفحة 208 إلى الصفحة 210.

23 قبل أن ينتقل بيرلمان إلى معالجة هذا السؤال في العنوان التالي، يتوقف عند عرض محاولة جون راولز الجواب عن هذا السؤال، ويسجل بخصوصها جملة من الاعتراضات التي تبين أوجه القصور فيها؛ انظر بهذا الخصوص مقال بيرلمان من الصفحة 216 إلى الصفحة 227.

24 Cf. « De la justice », in ED, pp. 23-94.

25 Edmond GOBLOT, La Logique des Jugements de Valeur, Paris, Colin, 1927.

26 Cf. « Jugements de valeur, justification et argumentation», Revue internationale de Philosophie, 58, 1961, repris dans Rhétoriques, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1989, pp. 197-27.

27 Rationnel.

28 Raisonnable.

29 Cf. D. HUME, Traité de la nature humaine, L. III, première partie, sect. I, trad. Leroy, Paris, Aubier, 1946, p. 573.

30 Absolutisme.

31 Cf. « Ce qu'une réflexion sur le droit peut apporter au philosophe », in ED, pp. 437-449.

32 Cf. sur ce point, H.L.A. HART, The Concept of Law, Oxford, Clarendon Press, 1961, chap. V.

33 Cf. Cl. MORRIS, «Law, justice and the public's aspirations», NOMOS VI, pp. 170-190.

34 «Nous sommes, dans notre travail philosophique, des fonctionnaires de l'humanité», E. HUSSERL, La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, Les Etudes philosophiques, Paris, 1949, p. 142.

35 Réaliste, idéaliste ou volontariste.

36 L'arbitre.

37 Pour l'idée de l'auditoire universel, v. le Traité de l'argumentation, § 7 à 9.

38 Ratio decidendi.

39 «Des principes pratiques sont des propositions renfermant une détermination générale de la volonté dont dépendent plusieurs règles pratiques. Ils sont subjectifs, c'est-à-dire des maximes lorsque la condition est considérée par le sujet comme valable seulement pour sa volonté ; mais ils sont objectifs ou des lois pratiques quand cette condition est reconnue objective, c'est-à-dire valable pour la volonté de tout être raisonnable», E. KANT, Critique de la raison pratique, tard. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1944, p. 27.

«المبادئ العملية هي قضايا تحتوي على تعيين عام للإرادة، تنضوي تحتها قواعد عملية كثيرة. هي ذاتية، أو مسلمات، إذا اعتُبِر أن الشرط الذي هو من جانب الذات يصلح بالنسبة إلى إرادتها فقط، إلا أنها تكون موضوعية، أو قوانين عملية، إذا تمت معرفة ذلك [الشرط] على أنه صالح لإرادة كل كائن عاقل»، كانط، نقد العقل العملي، ترجمة: غانم هنا، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2008، ص65 و66.

40 »Agis de telle manière que la maxime de ta volonté puisse en même temps toujours valoir comme principe d'une législation universelle», Ibid.

«افعل بحيث يمكن لمسلمة إرادتك أن تَصُحَّ دائما وفي الوقت نفسه مبدأ تشريع عام»، نقد العقل العملي، ترجمة: غانم هنا، ص83.

41 audiatur et altera pars.

42 Auditoire,



العدد: 181 (يناير - مارس 2020)

الحماية التشريعية لحرية الرأي .. الواقع والآفاق (دراسة مقارنة)

د. فهد علي الزميع *

تعتبر حرية الرأي إحدى أبرز المسائل التي أُثيرت العديد من النقاشات الفكرية والعلمية حولها على مدار التاريخ الإنساني، ولأهميتها يعتبرها بعض المفكرين – مثل حنة آرنت Hannah Arendt - محور وسبب وجود الإنسان[1]، وتتمحور فلسفة حرية الرأي حول قدرة الشخص على التعبير عن أفكاره وآرائه بأي طريقة من طرق التعبير باستقلالية، ويتضح ذلك في مقولة إيمانويل كانط Immanuel Kant «الذي يطيع لا يستعمل عقله»[2]. وعلى الرغم من أهمية مبدأ حرية الرأي فإن مجرد الاعتراف بها كحق إنساني لم يعد كافيا، حيث استُخدم هذا المبدأ تاريخيا بصورة سلبية لقمع الحريات، وتختزل هذه الحقيقة المقولة الشهيرة «أيتها الحرية... كم من الجرائم ترتكب باسمك»[3].

وقد تزايد في الفترة الأخيرة الجدل والنقاش حول الحق في إبداء الرأي والتعبير، وتباينت الآراء بشأن الحدود والضوابط الحاكمة لهذا الحق، وإلى أي مدى يمكن أن يكون مقبولا من الناحيتين الفلسفية والمجتمعية؟

وهذه المسألة ليست وليدة اللحظة، ولكنها تعد وبحق مسألة مرتبطة بتطور المجتمعات ورقي الإنسان، فالمتأمل في مسيرة تاريخ حرية الرأي يجد أن الإنسان قد عانى القمع بالحد من الحريات وإعمال الرقابة عليها وتقييدها.

* كلية الحقوق - جامعة الكويت

وعلى الرغم من التقدم الكبير الذي أحرزته البشرية في الاعتراف بهذا الحق فإنه لايزال المواطن العربي يعاني العديد من الصعوبات في سبيل إبدائه لرأيه بحرية، وبمطالعة التاريخ الإنساني يتضح أن الدعوات والنقاشات الدائرة في عالمنا العربي بضرورة إقرار حرية الرأي، ما هي إلا تكرار لتاريخ سبق لعديد من المجتمعات المرور به في الفترة ما بين القرن الرابع عشر والقرن الثامن عشر، وذلك تزامنا مع اختراع الطباعة الذي أسهم في انتشار الكتب بشكل غير مسبوق.

وتتزايد أهمية التركيز على خلق حراك فكري حول حرية الرأي في الوطن العربي، لأن حرية الرأي هي مكون أساسي ورئيسي في نهضة وتقدم المجتمعات، ومن شأن مصادرة الأعمال الفكرية والإبداعية أن تؤدي إلى مزيد من العراقيل في مسيرة النهضة المنشودة، ولعله من المفيد اقتباس كلمات الأديب والشاعر الإنجليزي جون ميلتون «إن القضاء على كتاب جيد يعادل قتل إنسان تقريبا، بل أسوأ أيضا بشكل ما، لأن من يقتل رجلا، يقتل كائنا مفكرا خلقه الله، لكن من يقضي على كتاب جيد، يقتل الفكر ذاته، وأكاد أجزم بأنه يقضي على جوهر تلك الصورة الإلهية».

ولقد وردت هذه الكلمات في خطاب جون ميلتون الشهير المعروف باسم «آريوباجيتيكا» Areopagitica، والموجه إلى البرلمان الإنجليزي في إطار معارضته قانون التراخيص والرقابة على المطبوعات الصادر في العام 1643م[4]، ويعتبر هذا الخطاب أحد أكثر الدفاعات الفلسفية تأثيرا وبلاغة في مسيرة مبدأ الحق في حرية الرأي والتعبير، ويعتبره البعض أول دفاع حقيقي عن حرية الرأي والتعبير[5]، وتجدر الإشارة إلى أن تلك الحجج قد أسهمت في إلغاء بريطانيا الرقابة الاحتياطية في العام 1695م[6].

ولا تقتصر مسؤولية تقرير الحق في حرية إبداء الرأي على الحكومات، بل إن للمجتمع المدني دورا بارزا في هذا المجال، بالنضال من أجل إقرار هذا الحق من جهة، وبعدم اتخاذ مواقف سلبية من شأنها أن تعيق حرية الرأي، حيث أثبتت التجارب الإنسانية في هذا المجال أن الشعبوية الاجتماعية والسياسية والدينية التي تمارسها بعض قوى المجتمع المدني تمثل العدو الحقيقي لحرية الرأي، فالواقع هو أن هناك بعض القيم المجتمعية التي تدعو إلى رفض الآخر، والتشدد تجاه الرأي الآخر انطلاقا من ضرورة صون هذه القيم؛ فالفكر الشمولي يتعدى الأنظمة في بعض الأحيان، ويصبح جزءا من الفكر السائد في المجتمع، وهو ما يتطلب حراكا فكريا يواجه هذه القيم الإقصائية، وهذه الحقيقة تجعل العدو الحقيقي لحرية الرأي - في بعض الأحيان - هم أفراد المجتمع ذاته، وهو ما عبر عنه جون ستيورت مِلْ «بطغيان المجتمع على أفراده»[7].

وبمطالعة التجربة العثمانية مع إقرار دستور جديد - في بداية القرن الماضي - يتضمن العديد من القواعد التي تحمي الحقوق، نجد أن المفكرين العرب فسروا عدم تحقيق هذا الدستور جميع

أهدافه بعدد من الأسباب، وعلى رأسها أن الأمة العثمانية لم تتهيأ للدستور نتيجة الجهل، وبناء على هذا التحليل يرى المؤرخ العربي جورجي زيدان، في كتابه «الرحلات الثلاث: الأسِتانة - أوروبا - فلسطين» أن الجهل هو علة العلل بقوله: «... وأما الأمة على إجمالها فلاتزال غارقة في الجهل، وهو علة ما شكوناه من تعصبها الجنسي والديني، ولا نعني بالعلم مجرد حفظ العلوم والآداب كالشعر والنحو والحساب، بل نريد به ترقية شعور الناس بالتربية الصحيحة التي تعلم الإنسان ما له وما عليه... واعتبر ذلك في ما ظهر في الفرق في استقبال الدستور بين البلاد العثمانية، فقد رأينا أكثر البلاد تعلما أكثرها فرحا بالدستور وأثبتها قدما فيه... أما أهل القرى، فإن أكثرهم لم يفهموا معنى الحرية أو الدستور، وفيهم من اعتقد هذا النوع من الحكومة مخالفا للدين»[8].

وعلى الرغم من جوهرية دراسة الجانب البنيوي للمجتمعات، سواء من ناحية درجة التعلم أو المستوى الاقتصادي، أو غيره من الجوانب وعلاقتها بحرية الرأي، غير أن هذا الأمر يجب ألا يفهم بأن مجتمعاتنا العربية غير مهيأة للديموقراطية، ولكنها دعوة إلى معالجة هذه التحديات وليست شرطا مسبقا للاعتراف بالديموقراطية والحرية.

وهناك ارتباط وثيق بين حرية الرأي وبقية الحريات الفردية والحرية السياسية، فوفقا للفقيه أندريه هوريو فإن «الحرية السياسية تعتبر محمية بفعل الحريات الفردية»، وإن هذه الحريات الفردية من الممكن أن تكون هي المنقذة للحرية السياسية. ويعتبر هوريو أن «المطالبة بالحقوق الفردية هي، في الواقع، أعمق من الرغبة في الاشتراك في الحكم»[9].

وعلى الرغم من أهمية دراسة هذه التحديات المجتمعية فإن هذا البحث سيستهدف الجانب التشريعي والفلسفي لحرية الرأي، حيث لايزال الجانب الفقهي والتشريعي - في رأيي المتواضع - أسير هذه المعتقدات والقيم المجتمعية المعادية بطبيعتها للحرية.

وعليه تهدف هذه الدراسة إلى إلقاء الضوء على الإطار الفلسفي لحرية الرأي، وذلك باستعراض التطور الفقهي لتلك الفلسفة، والحدود والضوابط الحاكمة لها، مع استعراض الأسس الفلسفية التي يرتكز عليها هذا الحق في إبداء الرأي، خاصة نظرية سوق الأفكار.

وفي إطار البحث حول الإطار التشريعي لحق إبداء الرأي والتعبير ومدى توافقه مع الإطار الفلسفي سيتم تناول طبيعة الحماية التشريعية لحرية الرأي وأهميتها، مع استعراض بعض الإشكاليات القانونية المرتبطة ببعض الحقوق التي قد تبدو أنها تتعارض مع حرية إبداء الرأي، مثل الحق في الخصوصية، وازدراء الأديان، والحفاظ على النظام العام.

وستتناول هذه الدراسة التطور الفقهي والفلسفي لحرية الرأي وفقا للدستور الأمريكي، وذلك من خلال استعراض تطور أحكام المحكمة العليا في الولايات المتحدة الأمريكية Supreme Court،

بالإضافة إلى تناول المدارس الفلسفية لحرية الرأي والتعبير.

وسيتم تناول هذه الدراسة في مبحثين، وفقا للتقسيم التالي:

المبحث الأول: الإطار الفلسفي لحرية الرأي والتعبير

أولا: التطور الفقهي لفلسفة احترام حرية الرأي والتعبير

ثانيا: الأسس الفلسفية لحرية الرأي

ثالثا: حدود وضوابط حرية الرأي

المبحث الثاني: الإطار التشريعي لحرية الرأي والتعبير

أولا: أهمية الحماية التشريعية لحرية الرأي والتعبير

ثانيا: حرية الرأي والحق في الخصوصية

ثالثا: حرية الرأي وازدراء الأديان

رابعا: حرية الرأي والحفاظ على النظام العام

المبحث الأول: الإطار الفلسفي لحرية الرأي والتعبير

سيتم تناول الإطار الفلسفي لحرية الرأي باستعراض التطور الفقهي لفلسفة احترام حرية الرأي والتعبير (أولا)، والأسس الفلسفية لحرية الرأي (ثانيا)، وحدود وضوابط حرية الرأي (ثالثا).

أولا: التطور الفقهي لفلسفة احترام حرية الرأي والتعبير

يتطلب البحث في مسألة شائكة، مثل حرية الرأي والتعبير إلى السعي إلى تأصيل المسألة بالرجوع إلى جذورها في الفكر المعاصر، حيث تزايدت دعوات احترام وتعزيز حرية الرأي والتعبير في ظل تزايد حالات قمع الحريات.

وبمطالعة التاريخ يتضح لنا أن قمع حرية الرأي والتعبير كان يتم من خلال وسيلتين رئيسيتين: الوسيلة الأولى تتم من خلال اشتراط الحصول على ترخيص سابق قبل نشر أي مطبوعة بوصفها الوسيلة الرئيسية للتعبير عن الرأي حينها؛ ففي بريطانيا - على سبيل المثال - وفي ظل حكم الملك هنري الثامن Henry VIII صدر قرار في العام 1538م يشترط الحصول على ترخيص مسبق على كل المطبوعات؛ ويشمل ذلك الكتب والمنشورات، ونتج عن هذا الأمر تقييد حقيقي لحرية الرأي، حيث لم تحتوِ المطبوعات الصادرة في هذه الحقبة على أي آراء نقدية أو غير تقليدية[10].

وقد أُلغي هذا النظام عندما انقلب البرلمان على الملك تشارلز الأول Charles، في أثناء الحرب الأهلية، وذلك في أربعينيات القرن الخامس عشر، ومع ارتفاع حدة النقد الموجه إلى المعارضة في

المطبوعات، فإن البرلمان الذي ألغى نظام الرقابة المسبقة أعاده مرة أخرى، وذلك في العام 1643م، وظل هذا النظام معمولا به حتى العام 1694م[11].

ويعادل هذا النظام الرقابة السابقة المتبعة في بعض الدول، مع اتساع مجالها الحالي، ليشمل كل وسائل التعبير عن الرأي، حيث تشترط العديد من الحكومات الحصول على ترخيص مسبق قبل إجراء الاجتماعات أو إلقاء الخطابات العامة، أو القيام بالتظاهرات أو الوقفات الاحتجاجية[12]، وتوجد هيئات رقابة متخصصة في مراجعة المحتوى الإعلامي للقنوات التلفزيونية وإذاعات الراديو، وامتد ذلك إلى الفضاء الإلكتروني باشتراط حصول المجلات والمواقع الإلكترونية على ترخيص مسبق[13].

أما الوسيلة الأخرى لقمع حرية الرأي فقد كانت قوانين التشهير أو التحريض Seditious Libel Law، والتي كانت أكثر فاعلية في قمع حرية الرأي، حيث كانت تجرم نقد المؤسسة الدينية أو الدولة أو المسؤولين، وقد كانت فلسفة هذه القوانين قائمة على أنه من الأهمية بمكان أن تتم حماية هذه المؤسسات وتعزيز احترامها، وذلك لتفادي الاضطرابات الاجتماعية والحفاظ على النظام العام، وقد كانت الحماية تمتد - حتى لو كان ما نُشِر صحيحا - مثل تلقي أحد المسؤولين الرشاوي[14].

ولقد شهد الفقه القانوني الإنجليزي - في تلك الأثناء – تطورا، بالتأكيد أن حرية الصحافة مرتبطة بعدم وجود قيود مسبقة على النشر، ولا تمتد إلى الحماية من الملاحقة الجنائية في مرحلة ما بعد النشر، وذلك وفقا للمرجعية القانونية الأعلى في بريطانيا المتمثلة بالسير ويليم بلاكستون Sir William Blackstone.

وكانت هذه هي الحال في الولايات المتحدة الأمريكية قبل الاستقلال، حيث كان القانون الإنجليزي هو المطبق، فنرى على سبيل المثال أن ماري دير Mary Dyer[15] أُعدمت في العام 1660م في ولايــة ماساتشوستس Massachusetts بتهمة انتمائهــا إلى الكويكـرز Quakers والتبشير لفكرهم[16].

ولكن بدأت حملة شعبية تعارض هذا المفهوم الضيق لحرية الرأي والتعبير، ولعل قضية السيد جون بيتر زينجر John Peter Zenger[17] تعد مثالا عمليا على الرفض الشعبي لتضييق وقمع حرية الرأي؛ فقد كان السيد زينجر يملك مطبعة في نيويورك، وكان يطبع صحيفة لأحد عملائه؛ بمعنى أنه لم يكن يتدخل نهائيا في محتوى الصحيفة، بل كان يقتصر دوره على الطباعة فقط؛ وفي أحد أعداد الصحيفة هُوجِم حاكم الولاية ويليم كوسبي William Cosby الذي رفع قضية على السيد زينجر، على أساس قوانين التحريض Seditious Libel، أثبت محامي السيد زينجر أن

الانتقادات الواردة في الصحيفة كانت صحيحة، وذلك على الرغم من علمه بأن حقيقة ما نُشِر لا يعد سببا من أسباب الإباحة، وعليه أعطى القاضي المعين من الحاكم ذاته تعليماته لهيئة المحلفين باستبعاد هذا الدفع كونه غير معترف به في النظام القانوني الأمريكي، غير أن محامي السيد زينجر طلب من هيئة المحلفين استبعاد تعليمات القاضي والحكم ببراءة موكله في حال اقتنعت هيئة المحلفين بصحة هذه الانتقادات، وبالفعل حكمت هيئة المحلفين ببراءة السيد زينجر، على الرغم من عدم قانونية الأساس الذي استندت عليه، والمتمثل بصحة الانتقادات[18].

استمر هذا التمرد الشعبي ضد قمع حرية الرأي حتى استقلال الولايات المتحدة الأمريكية عن بريطانيا، وتبنيها هذا المطلب الشعبي في الدستور الأمريكي، خاصة في التعديل الأول الخاص بحرية الرأي في العــام 1791م - بعــد سنتين مــن إصــدار الدستـور - والتي تعـرف بوثيقــة الحقوق Bill of Rights[19]، حيث ينص التعديل الأول الخاص بحرية العبادة والرأي والصحافة وحق الاجتماع على أنه: «لا يصدر الكونجرس أي قانون خاص بإقامة دين من الأديان أو يمنع حرية ممارسته، أو يحد من حرية الكلام أو الصحافة، أو من حق الناس في الاجتماع سلميا، وفي مطالبة الحكومة بإنصافهم من الإجحاف».

ويتضمن الدستور الفرنسي، الصادر في العام 1791م، نصوصا مشابهة للتعديل الأول، حيث ينص في نهاية فصل الحقوق على أنه «لا يجوز للسلطة التشريعية أن تصدر أي قانون يمكن أن يمس أو يعيق ممارسة الحقوق الطبيعية المذكورة في هذا الفصل والمضمونة بالدستور»[20]، ويأتي هذا النص تفعيلا للمادة 11 من إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي الصادر في 26 أغسطس 1789م، والذي ينص على أن «حرية التعبير عن الأفكار والآراء هي واحدة من أغلى حقوق الإنسان، بها يستطيع كل مواطن التحدث والكتابة والنشر بحرية ما لم يقع التعسف في استعمال هذه الحرية وفقا للحالات التي يحددها القانون». وتجدر الإشارة إلى أن دستور الجمهورية الفرنسية الخامس الصادر في أكتوبر سنة 1985م، وحتى آخر التعديلات التي طرأت عليه في 23 يوليو 2008، والساري حاليا، ينص في ديباجته على أن إعلان 1789م جزء من الدستور.

وعلى الرغم من اعتبار الولايات المتحدة الأمريكية هي الدولة الأكثر حماية لحرية الرأي، بعد اعتماد الدستور والتعديل الأول، فإن حرية الرأي والتعبير في الولايات المتحدة الأمريكية قد تعرضت لفترات تراجع نتيجة إصدار تشريعات مقيدة لحرية الرأي؛ فعلى سبيل المثال، أصدر الكونجرس الأمريكي قانون التحريض The Sedition Act في العام 1798م بهدف إسكات المعارضين لسياساته الداخلية والخارجية[21]، ونص القانون على سجن أي صحافي يسخر من الرئيس الأمريكي جون آدامز John Adams[22]، وبالفعل سُجِن بعض الصحافيين، وقد برر إصدار هذا القانون لتوفير

الحماية للدولة من الإرهاب؛ وبشكل خاص الإرهاب الفرنسي المتزايد بعد اندلاع الثورة الفرنسية في العام 1789م، خاصة بعد المجازر التي حصلت في باريس، واستمر هذا القانون إلى أن ألغاه الرئيس الأمريكي توماس جيفرسون Thomas Jefferson[23] في العام 1800م.

وتأتي أهمية هذا التطور في سمو المنظور المديسوني The Madisonian Premise؛ والذي ينفصل فيه هيكل السلطة إلى ثلاثة فروع: التنفيذية والتشريعية والقضائية؛ حيث اقتنع أغلبية الأمريكيين بأهمية حرية الرأي لإعمال الرقابة على السلطات الثلاث، وهذا التوجه كان له الأثر الكبير في تفسير التعديل الأول من الدستور، ليمتد إلى ما هو أبعد من الحماية المسبقة للنشر إلى محتوى النشر ذاته[24].

وتجدر الإشارة إلى أن التطور الفقهي والقضائي لمفهوم حرية الرأي قد مر بعدة مراحل مفصلية؛ فالمحكمة الدستورية العليا في الولايات المتحدة الأمريكية - حامية حمى الحرية - كانت تعتبر أن الحماية الدستورية لحرية الرأي والتعبير والنشر لا تمتد إلى الأقوال والأفعال ذات الأثر السيئ Bad Tendency، والذي يعتبر مسيئا للأشخاص العقلاء؛ ففي قضية Patterson v. Colorado في العام 1907، والتي تتلخص وقائعها بأن إحدى المحاكم حكمت على مدير تحرير إحدى الصحف بجريمة ازدراء المحكمة Held in Contempt، نتيجة انتقاد مدير التحرير القاضيَّ، وفي ظل القواعد القديمة للقانون العام Common Law فإن مدير التحرير لا يحق له التمسك بصحة انتقاده، بمعنى آخر: صحة الواقعة لا تعتبر أحد أسباب الإباحة، وفي حكم للقاضي الشهير هولمز Holmes، قررت المحكمة أن الحماية الدستورية تشمل القيود السابقة للنشر فقط، ولا تمتد إلى محتوى الرأي الذي يخرج عن نطاق الحماية الدستورية الواردة في التعديل الأول، وأشار هولمز إلى أن التصريحات يمكن أن تكون مخالفة للقانون - وإن كانت صحيحة - في حالة أن كانت لهذه التصريحات أضرار اجتماعية. وعليه تم تأكيد الحكم الصادر بحق مدير التحرير، ويعتبر هذا التوجه تكريسا للتوجه الفقهي الذي كان سائدا في القرن الثامن عشر، والذي تم تبنيه من قبل الفقيه الإنجليزي بلاكستون[25].

واستمرت المحكمة الدستورية العليا في الولايات المتحدة الأمريكية في تبني موقفها المتحفظ تجاه حدود الحماية الدستورية لحرية الرأي والتعبير، ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد، فبسبب ضغوط الحرب العالمية الأولى على السياسة الأمريكية، وتزايد الانتقادات من جانب بعض الأمريكيين ذوي الأصول الألمانية لسياسات الدخول في الحرب، مما اعتبره الكونجرس يهدد الاتحاد في الولايات الأمريكية، أصدر في العام 1917 قانون التخابر Espionage Act الذي كان يجرم أي انتقاد للحرب أو الحكومة بأي شكل من الأشكال، بالإضافة إلى تجريم أي فعل يؤدي إلى التمرد أو عدم الطاعة أو رفض المشاركة في التجنيد[26].

وقد تعرض هذا القانون للانتقاد باعتباره غير دستوري ولا يتفق مع التعديل الأول للدستور الأمريكي، لكن المحكمة العليا أيدته بحجة «أن الحكومة لديها الحق في قمع حرية التعبير في وقت الطوارئ». واستمر مناخ قمع الحريات بعد انتهاء الحرب ضد الشيوعيين الذين اتُهِموا بالتورط في ثمانية تفجيرات في ولايات متفرقة في العام 1919، والتحريض على أعمال شغب، وعلى جانب آخر يرى البعض أن هذا التقييد على حرية الرأي غير مبرر وناتج عن هواجس ومخاوف مرتبطة بفترة الحرب، ويضربون المثل على ذلك بقضية(27) حُكِمَ فيها على بائع ملابس في ولاية كونيكتيكت بالسجن لمدة ستة أشهر، لمجرد قوله إن لينين ذكي، وذلك بموجب قانون الفتنة Sedition law(28).

وحُكِمَ بالسجن - بموجب هذا القانون - على بعض المعارضين لسياسات الرئيس الأمريكي ودروو ويلسون Woodrow Wilson، لدرجة أن بعض القضاة أصدروا تعليمات لهيئات المحلفين بضرورة الحكم بالإدانة على كل شخص، في حال اعتبار أقواله غير وفية، وذلك لتعزيز الولاء، وقد رفعت ثلاث قضايا إلى المحكمة الدستورية العليا الأمريكية في مارس 1919م، وقد رفضت المحكمة الطلبات المقدمة بوجود مخالفة لحرية الرأي، ولكن المفاجئ في هذه القضايا هو تغيير المحكمة والقاضي هولمز آراءهم السابقة بشأن حدود الحماية الدستورية لحرية الرأي والتي كانت تحصر الحماية في القيود السابقة للنشر، بحيث إن الحماية الدستورية لا تشمل الأقوال والآراء في الأحوال التي يكون فيها الرأي أثيرا في ظل ظروف وفي أحوال، بحيث يكون هذا الرأي بشكل واضح لا لبس فيه يشكل خطرا محدقا ويثير الشرور بين الناس، وفي هذه الأحوال فقط يجوز للبرلمان أن يصدر تشريعات لمنع مثل هذه الآراء.

وقد استعار الفقيه والقاضي هولمز معيار الخطر المحدق من مفهوم الشروع في الجريمة. وعلى الرغم من هذا التطور في تفسير المحكمة للحماية الدستورية لحرية الرأي فإنها لاتزال تفتقد الحماية الحقيقية لحرية الرأي والتعبير. وفي حكم لاحق بتاريخ نوفمبر 1919م، أصدرت المحكمة حكما بصحة الأحكام الصادرة ضد أربعة لاجئين أصحاب آراء متطرفة، لتوزيعهم منشورات ضد الحرب، وذلك في قضية Abrams v. United States(29) بحبسهم لمدة عشرين سنة لمخالفتهم أحكام قانون التخابر والذي عُدِّل في العام 1918م، ليشمل الحظر أي كتابات تحقير ضد الدستور أو الجيش أو الزي العسكري أو العلم الأمريكي.

وفي هذه القضية كان الفقيه والقاضي هولمز ضمن المعارضين لحبس المتهمين، وقد أضاف عنصرا مهما لمعيار الخطر المحدق، والذي سبق له تطبيقه لتحديد ما إذا كان هناك تبرير للتدخل التشريعي للحد من حرية الرأي، وهو ضرورة أن يكون الخطر المحدق لحظيا أو فوريا Imminent.

وقد أسس اعتراضه على أن توزيع المنشورات لا يشكل خطرا لحظيا أو محدقا مما ينتفي معه مبرر إدانتهم[30]. ولعل التطور الآخر الذي كان له الأثر الكبير في تطور مسار القضاء الأمريكي كان من خلال حكم للقاضي Learned Hand في قضية Masses Publishing Co. v. Pattern، وذلك في العام 1917م، والذي أكد فيه أنه يجوز منـع الآراء في حالـة إن كان الرأي يدعو إلى العنف Incited Violence[31].

ويعود لنا القاضي هولمز والقاضي برانديز Brandies ليسجلا اعتراضهما على حكم بسجن أحد الأشخاص بتهمة تأسيسه حزبا شيوعيا، وذلك في قضية Whittney v. California في العام 1927م، ليُسْطران بهذا الحكم أساسيات الحماية الدستورية لحرية الرأي، حيث ذكر القاضيان ما يلي: «إن الأشخاص الذين قاوموا ليحصلوا على استقلالنا، آمنوا بأن الحرية هي سر السعادة، وأن الشجاعة هي سر الحرية، وآمنوا بأن حرية التفكير وإبداء الرأي هما أدوات لا يمكن التخلي عنها لاكتشاف ونشر الحقيقة السياسية، وأنه من دون حرية الرأي والتجمع فإن النقاش العام سيكون عقيما... وأن النقاش العام هو واجب سياسي».

وفي آخر القضايا التي شارك فيها القاضي هولمز في العام United States v. Schwimmer 1929، وكانت القضية متعلقة بمنع الجنسية عن مهاجرة هنغارية رفضت القسم (الذي يعتبر شرطا للحصول على الجنسية) على أنها ستحمل السلاح لحماية الولايات المتحدة الأمريكية، وكان رفضها قائما على إيمانها بالسلام ومعارضتها الحروب بكل صورها، وقد ذكر القاضي هولمز، وقد كان يبلغ من العمر 88 عاما حينها، أن حرية الفكر تعد أحد أعمدة الدستور، وهذه الحرية ليست لمن نتفق مع آرائهم، ولكن حرية الفكر والتعبير لمن نبغض ونكره أفكارهم[32].

وبعد ما يقارب القرن من الزمان نرى اليوم أن حرية التعبير في الولايات المتحدة الأمريكية أكثر نضجا وتطورا، فالانتقادات الموجهة إلى رؤساء الولايات المتحدة الأمريكية أصبحت أمرا اعتياديا ومتكررا بصورة يومية، سواء في الإعلام المرئي أو المسموع[33]، مع توافر الحماية القانونية شبه المطلقة لهذا الأمر، وذلك ناتج عن التطور الفقهي والقضائي[34].

وقد تزايد التراكم المعرفي في السنوات الأخيرة للدفاع عن حرية الرأي إلى أن أصبح حقا من حقوق الإنسان الرئيسية، حيث تنص المادة 19 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر في العام 1949م على أن «لكلِّ شخص حق التمتُّع بحرِّية الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحقُّ حرِّيته في اعتناق الآراء من دون مضايقة، وفي التماس الأنباء والأفكار وتلقِّيها ونقلها إلى الآخرين، بأي وسيلة ومن دون أي اعتبار للحدود»[35]. ولكن الوصول إلى هذه المرحلة لم يكن وليد اللحظة، بل جاء نتيجة لإرهاصات سابقة ومعارك قانونية وفكرية في العديد من الدول.

ثانيا: الأسس الفلسفية لحرية الرأي

تناول المفكر أيزايا بيرلين Isaiah Berlin الحرية من خلال تقسيمها إلى قسمين: الحرية السلبية والحرية الإيجابية، ويقصد بالحرية السلبية هي غياب أي قيود على الفرد، بمعنى أنه لا يوجد أي مانع على الشخص للقيام بعمل ما، فوفقا لـ أيزايا بيرلين فإن الفرد «لا يفتقد الحرية السياسية إلا إذا منعه الآخرون من تحقيق هدف ما، لكن مجرد العجز عن تحقيق هدف لا يعد افتقادا للحرية السياسية... وكلما اتسع مجال عدم التدخل زاد نطاق الحرية»[36].

وهذه الحرية السلبية المتمثلة في عدم التدخل من قبل الآخرين، هي - وفقا لبيرلين - الحرية التي كان يتحدث عنها فلاسفة السياسة الكلاسيكيون الإنجليز[37]، وهذه الحرية تتقلص مقابل قيم أخرى، مثل السعادة أو العدالة أو الأمن، نتيجة تدخل الآخرين في حرية الأفراد لتحقيق هذه القيم؛ فعلى سبيل المثال؛ فإن الحرية من أن تكون مستعبدا، تعد أحد أشكال الحرية السلبية.

من جانب آخر يعتبر برلين أن الحرية الإيجابية هي قدرة الفرد على تحقيق أهدافه وطموحاته في ظل غياب القيود على حريته (الحرية السلبية)، ومثال هذه الحريات ما أشار إليه الرئيس الأمريكي فرانكلين روزفلت Franklin D. Roosevelt[38]، وهي ضرورة أن يكون الفرد حرا من الحاجة والخوف، فالعبد الذي يُحرَّر من خلال إلغاء مفهوم العبودية، ولكنه يفتقر إلى كل الاحتياجات الحقيقية للحياة يكون متمتعا بحرية سلبية من حيث إنه لا يوجد أي قيد على تصرفاته، ولكنه لا يتمتع بحرية إيجابية، بحيث لا يستطيع تحقيق أهدافه نظرا إلى افتقاده المادة والإمكانات لتحقيق هذه الأهداف.

وعادة ما تتحدث الدساتير في الشق الخاص بحرية الرأي عن الحرية السلبية، من خلال منع القيود القانونية لإبداء الرأي أو حرية الاعتقاد، بينما نرى في بعض الدساتير نصوصا تؤسس لمفهوم الدولة الراعية، وقد يقال إن مثل هذا الأمر لتحقيق الحرية الإيجابية؛ فعلى سبيل المثال؛ فإن مسؤولية الدولة في توفير حياة كريمة لرعاياها، يسهم في توفير الحدود الدنيا للمعيشة؛ فالمادة 21 من الدستور التونسي الصادر في 26 يناير 2014 - على سبيل المثال - تنص على أن «المواطنين والمواطنات متساوون في الحقوق والواجبات، وهم سواء أمام القانون من غير تمييز. تضمن الدولة للمواطنين والمواطنات الحقوق والحريات الفردية والعامّة، وتهيئ لهم أسباب العيش الكريم». وهنا نرى الربط في المادة ذاتها بين الحريات وضمان الدولة لها وتهيئة العيش الكريم، فهذه الأمور مرتبطة وجودا وعدما، فالحديث عن حرية الرأي، في ظل وجود فقر مدقع، في حقيقته أمر غير واقعي.

ويجب التأكيد هنا أن هذا الأمر لا يعني أن هناك مفاضلة بين التنمية الاقتصادية وحرية الرأي، ولكنه تحليل للشروط الواجب توافرها لتحقيق الحرية الإيجابية، وتفعيلها على أرض الواقع،

وليس شرطا لإعطاء هذه الحرية؛ حيث إننا - للأسف - نرى أن الأنظمة الشمولية عادة ما تستخدم مثل هذه الحجج لوأد الحرية؛ فنكون أمام مفاضلة بين الحرية أو الأمن على سبيل المثال، وهو أمر خطأ؛ فالمفاضلة بين الحقوق الطبيعية للأفراد هي في حقيقتها سلاح وأداة لهذه الأنظمة الشمولية والمستبدة لخلق حالة من الرعب والترهيب في المجتمع لتعزيز مواقعهم السلطوية.

ولكن هناك ما هو أبعد من القانون، فالعادات الاجتماعية والأعراف والمؤسسات الدينية تمثل - في حقيقتها أيضا - عائقا أمام ممارسة الحرية الحقيقية، فعلى الرغم من عدم وجود مانع قانوني لمخالفة بعض القواعد غير القانونية، فإن القيود الاجتماعية تمثل عائقا أمام الإرادة الحقيقية للفرد، فهو مقيد رغما عنه - في أغلب الأحوال - بهذه القيود الاجتماعية أو الدينية التي تمنعه من ممارسة حريته.

وعليه كلما كان المجتمع فردانيا تحققت الحرية الحقيقية، وكلما كان المجتمع عشائريا أو طبقيا أو قبليا تقلصت حرية الفرد أمام هذه الأعراف والمؤسسات المجتمعية؛ فحرية الرأي أو النقد قد تكون مقيدة اجتماعيا من جانب أعضاء القبيلة تجاه زعيمهم القبلي، وممارسة الوصاية المقيدة لحرية الرأي والتعبير على الأبناء - في بعض المجتمعات - تمنعهم من ممارسة حرية الرأي المسموح بها قانونيا، كما نرى أنه في كثير من المجتمعات تكون المرأة غير قادرة على إنفاذ إرادتها نتيجة القيود الاجتماعية الرافضة لممارسة المرأة بعض الأعمال، ومثال ذلك فإن المجتمعات المحافظة لا تتقبل أن تكون المرأة منخرطة في بعض الوظائف مثل الجيش أو الشرطة أو غيرهما.

ووفقا لجون ستيورات مِلْ، فإنه في حال تعارض الحرية الفردية والمصلحة الاجتماعية ورقابة المجتمع التي تسعى إلى الحد من الحرية فإن الكفة يجب أن ترجح لمصلحة الحرية الفردية؛ فالدولة هدفها حماية الحرية الفردية من غير بحث في مدى أهميتها، فوفقا للفكر الليبرالي فإن الدولة والسلطة سياسية بطبيعتها وليست سلطة معرفية، ولا تملك الحق في تقرير ما هي الحقيقة، بل إن مِلْ اعترض على مبدأ إعطاء الدولة أي سلطة أخلاقية باستثناء حالة التعدي على حريات الآخرين. وتتعارض هذه الفلسفة مع أفكار هيجل الذي يرى أن الدولة مسؤولة عن تحديد التوازن بين الحريات المختلفة، فالحاكم المستبد هو الذي يحتكر الحرية، بينما الشعب محروم من هذه الحرية[39].

ولقد أُصِّلت حرية الرأي والتعبير من خلال عدة نظريات، أهمها ما يعرف بنظرية «سوق الأفكار» Marketplace Theories[40]. وتقوم هذه النظرية على أفكار جون ميلتون John Milton وجون ستيورت مِلْ John Stuart Mill الذي يعد أشهر المدافعين عن حرية الرأي والتعبير، حيث تعبر كتاباته عن موقف مبدئي مدافع عن حرية الرأي والتعبير المطلقة، ويتضح

ذلك في إحدى كتاباته التي يؤكد فيها أنه لو كانت كل الإنسانية، باستثناء شخص واحد، تتفق على مسألة معينة، فلا يحق للبشرية منع هذا الشخص من إبداء رأيه[41].

وقد أكد مِلْ في كتاباته أنه «بعد سد الحاجات الأساسية، من مأكل وملبس، تكون الحرية هي أقوى وأول مطالب الإنسان الطبيعية»[42]. وتتلخص فلسفة مِلْ حول الحرية في دراسته عن علاقة الاستبداد بالحرية، حيث أكد أنه «بين حب السلطة وحب الحرية عداوة أبدية، فإذا تناقصت الحرية إلى حدها الأدنى، تأججت الرغبة والشهوة للسلطة وانعدام الضمير. ولا تتوقف الرغبة في التسلط على الآخرين كعامل لإفساد أخلاق البشر، إلا إذا تمكن كل فرد بمفرده من التخلص منها، وهو ما يتحقق إذا ما احتُرمت الحرية الشخصية للإنسان في كل ما يخصه كمبدأ أصيل»[43].

ويؤمن جون مِلْ بأن أفضل الأفكار هي تلك التي تستطيع أن تنجو من النقد العام والدحض، وذلك في ساحة النقاش العام للمجتمع، أو كما تسمى بسوق الأفكار؛ فالآراء والأفكار السيئة والمتخلفة لا يُتَطلب حظرها، حيث إنها لن تستطيع النجاة من النقد العام، وعليه ستندثر بشكل طبيعي - من خلال قوى السوق للأفكار - بدلا من الحاجة إلى حظرها أو تجريمها بالقانون، وعليه فأنصار نظرية سوق الأفكار يؤمنون بحرية الرأي والتعبير كونها أداة ووسيلة لتشجيع وخلق أفكار جديدة تنتج عنها فوائد للمجتمع[44]، ويؤكد جون مِلْ أنه لا يمكن أن يكون هناك تقدم للحضارة إلا إذا تُرِك الفرد يعيش ويتمتع بحريته، وعليه نرى أنه يربط التطور الحضاري بتوافر الحرية[45].

ولعل مساهمة القاضي هولمز في قضية Abrams v. United States في العام 1919م[46]، بوصفه معارضا للحكم تشكل داعما رئيسيا لنظرية سوق الأفكار، حيث أكد «أنه من الأفضل الوصول إلى الخير الأعظم من خلال تداول الأفكار الحرة، حيث إن هذا التداول يمثل الاختبار الأفضل للحقيقة التي تتحقق من خلال إثبات الفكرة وقبولها من خلال تنافس الأفكار الأخرى في سوق الأفكار».

ومن جانب آخر نرى من يدافع عن حرية الرأي والتعبير على أساس أنها جزء لا يتجزأ من الديموقراطيات الليبرالية، حيث إن هذه الديموقراطيات تقدم ساحة للعراك الفكري، بشكل سلمي، من دون الحاجة إلى العنف، وفي الولايات المتحدة الأمريكية نرى أن من أشد أنصار نظرية ربط حرية الرأي والتعبير كشرط أساسي لحث المجتمع على المشاركة في العملية الديموقراطية هو ألكسندر ميكليخون Alexander Meiklejohn[47] الذي يؤمن بأن الهدف الحقيقي للحماية الدستورية لحرية الرأي في أمريكا هو حماية الحق لكل المواطنين لفهم المسائل السياسية ذات العلاقة، وذلك تمهيدا لمشاركتهم السياسية في العملية الديموقراطية.

ويرى البعض، مثل رونالد دوركين Ronald Dworkin، أنه في ظل غياب حرية رأي حقيقية في الدولة، فإنه لا يمكن اعتبار الحكومة أنها حكومة ديموقراطية، بل إنه يرى أن حرية الرأي تعتبر شرطا لاكتساب أي حكومة الشرعية، ووفقا لدوركين فإن الأمر ذاته يمتد إلى التشريعات التي تعتبر غير شرعية وغير معترف بها إذا أُصدرت من جانب سلطة تشريعية ديكتاتورية تفتقد مبادئ الحرية[48].

وهذا التوجه نراه في بعض أحكام المحكمة العليا؛ ففي أحد تعليقات القاضي Louis Brandies على قضية Whittney vs. California ذكر أن «الآباء المؤسسين الذي استطاعوا تحقيق الاستقلال آمنوا بأن الغاية النهائية للدولة هي تمكين الفرد من تحقيق ذاته وتطويرها... وأن حرية الفرد في التفكير كما يشاء، وحريته في التعبير عما يراه مناسبا مسألتان محوريتان للوصول إلى الحقيقة السياسية، وأن الخطر الحقيقي للحرية يتمثل في وجود مواطنين سلبيين، وأن المشاركة في المناقشات العامة واجب سياسي، وأن هذا الأمر يجب أن يكون المبدأ الرئيسي للحكومة الأمريكية»[49].

وتجدر الإشارة إلى أن هذا التوجه يتشابه مع توجه أنصار نظرية سوق الأفكار بوصفه مبررا فلسفيا للدفاع عن حرية الرأي والتعبير كونهما قائمين على مبدأ العواقبية Consequentialism الفلسفي، والذي يحكم تصرف الشخص بناء على عواقب هذا التصرف، ويرى ضرورة حماية الرأي والتعبير، وذلك نظرا إلى النتائج الإيجابية التي ستترتب على احترام هذا الحق وليس دفاعا عن الحق من ناحية المبدأ، وعليه فإنه من الناحية النظرية إذا استجدت آلية تحقق النتائج الإيجابية لحرية الرأي، فإنه وفقا لهاتين النظريتين التي تقومان على هذا المبدأ الفلسفي فإنه لا يوجد مانع فلسفي من قمع حرية الرأي[50]. ويتضح في ختام هذا العرض لنظرية سوق الأفكار، كما قال إبيقور Epicurus[51] أن «المعرفة تُحرِّر... عبر الإلغاء الآلي للمخاوف والرغبات اللاعقلانية»[52].

ثالثا: حدود وضوابط حرية الرأي

قد يعتقد البعض أن تحديد طبيعة حرية الرأي والتعبير أمر يسير، ولكن الأمر ليس بهذه البساطة، فتحديد المقصود بحرية الرأي والتعبير وحدوده أمر تجابهه كثير من التحديات، ويتداخل معه العديد من الإشكاليات، ومثال ذلك: هل يفترض أن تُحترَم حرية الرأي إذا ما تعارض الأمر مع المصلحة العليا والأمن الوطني، أو مع وجود احتمالية ضرر على بعض فئات المجتمع، مثل الأطفال، أو التعرض للأشخاص؟ ومن هذه التحديات تظهر الخلافات، سواء على مستوى النقاش الفكري أو القانوني أو المجتمعي، خاصة فيما يتعلق بالقيود الواجب فرضها لحماية هذه المصالح.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: هل تمتد حرية الرأي إلى الآراء التي تمثل الحقيقة؟ أم أنها تمتد إلى كل أشكال النشر والرأي شاملة تلك غير الصحيحة؟ ولعل عضو الكونجرس الأمريكي جون

نيكولس John Nicholas، من ولاية فرجينيا، أجاب عن هذه المسألة، حيث قال: «إن أي محاولة للتمييز بين الآراء الصحيحة وتلك غير الصحيحة تتعارض مع جوهر الحرية، فأي انتقاد سياسي حاد عادة ما يُهمَّش على أساس أنه غير صحيح»[53].

وعليه، ففي حال كان القانون يمنع أو يحاسب على نشر آراء غير صحيحة، فإن الصحف ستكون مترددة لنشر مثل هذه الانتقادات، حيث سيكون هناك شك في مدى قدرة الصحيفة على إقناع المحكمة بصحة ما نُشِر[54]؛ فالمسألة بطبيعتها نسبية، وعليه نرى أن المحكمة العليا في إحدى القضايا الرئيسية والمفصلية للتطور الفقهي الأمريكي فيما يتعلق بحرية الرأي New York Times v. Sullivan نصت في حكمها على أن «الادعاءات المبالغ فيها ضرورة في أي نقاش حر، وتجب حمايتها لخلق البيئة المناسبة لتعزيز وتشجيع حرية الرأي»[55].

ويتباين مفهوم حرية الرأي والتعبير وضوابطهما بين الدول الديموقراطية، فمن جانب نجد أن الولايات المتحدة الأمريكية تعد - بصدق - الدولة الأكثر احتراما وحماية لحرية الرأي، وبشكل قد يعتبره كثير من الباحثين غير مقبول، خاصة فيما يتعلق بما يعرف بجرائم خطابات الكراهية التي تعد، في كثير من الدول، مجرمة وغير مشروعة، ولعل أفضل مثال يبين هذه الفروق يتمثل في خطابات مرشح الحزب الجمهوري الرئيس الخامس والأربعين للولايات المتحدة الأمريكية دونالد ترامب Donald Trump الذي صرح في يوم إعلان رغبته في الترشح «بأن الشعب المكسيكي يرسل للولايات المتحدة الأمريكية المجرمين والمغتصبين وتجار المخدرات»[56]. وفي مرحلة لاحقة من حملته الانتخابية أعلن «رغبته في منع المسلمين من دخول الولايات المتحدة»[57]. وكل هذه التصريحات التي تثير الكراهية بين أفراد المجتمع تعد مشروعة في الولايات المتحدة الأمريكية بحكم أنها تندرج تحت مظلة حرية إبداء الرأي التي كفلها الدستور الأمريكي في تعديله الأول، وذلك بغض النظر عن الآثار السلبية التي قد تترتب على مثل هذه الآراء.

بينما في الدول الأوروبية نرى أن حرية الرأي مقيدة بقيود مختلفة تهدف إلى حماية السلم المجتمعي؛ فعلى سبيل المثال فإن أحد أعضاء البرلمان البلجيكي أُدين بجريمة بث خطاب للكراهية، حيث وزع منشورات لزملائه عن ضرورة الوقوف أمام أسلمة بلجيكا، والأمر ذاته في بريطانيا، حيث أُدين شخص بجريمة بث خطاب للكراهية، حيث كان يحمل لافتة تنص على ضرورة طرد المسلمين من بريطانيا، وحماية البريطانيين من الإسلام، ورفضت المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان إلغاء الحكمَين[58].

وحكمت المحاكم البلجيكية على أحد أعضاء البرلمان وزعيم أحد الأحزاب اليمينية بعزله وحرمانه من تقلد أي منصب عام لمدة عشر سنوات، مع إلزامه بأعمال خدمة المجتمع، وذلك

عقابا له على تصريحاته ضد المسلمين، وقد أكدت المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان الحكم، حيث ذكرت في الحكم: «إن مثل هذه الخطابات تسعى إلى التهكم على المهاجرين الأمر الذي تنتج عنه كراهية للأجانب، وبشكل خاص من فئات المجتمع الأقل ثقافة»[59].

وعلى الرغم من هذه الاختلافات، في حدود وضوابط حرية الرأي، فإن هناك اتفاقا بين الفلاسفة الليبراليين على ضرورة أن يكون هناك حد أدنى للحرية غير قابل للانتهاك تحت أي مسمى أو حجة، والخلاف دائما ما يدور حول نطاق هذه الحدود، ولإيجاد حل لهذه الإشكالية يقترح المفكر أيزايا بيرلين Isaiah Berlin عدم وضع حدود جامدة لحرية الرأي؛ فالحرية المطلوبة تختلف باختلاف الظروف الاجتماعية والاقتصادية للفرد[60]، غير أن الاختلاف بشأن حدود حرية الرأي لا يعنى إمكان التخلي عنها في المجتمعات الديموقراطية، حيث يرى رونالد دوركين Ronald Dworkin أنه في ظل غياب حرية رأي حقيقية في الدولة، فإنه لا يمكن اعتبار الحكومة حكومة ديموقراطية[61]، وهو الأمر الذي سنتعرض له بالتفصيل لاحقا.

المبحث الثاني

الإطار التشريعي لحرية الرأي

بعد استعراض الأسس الفلسفية لحرية الرأي في المبحث السابق، سنتناول الإطار التشريعي لحرية الرأي بتناول أهمية الحماية التشريعية لحرية الرأي والتعبير (أولا)، وحرية الرأي والحق في الخصوصية (ثانيا)، وحرية الرأي وازدراء الأديان (ثالثا)، وحرية الرأي والحفاظ على النظام العام (رابعا).

أولا: أهمية الحماية التشريعية لحرية الرأي والتعبير

تعتبر حرية الرأي عماد أي مجتمع ديموقراطي[62]، ولا نقصد بحرية الرأي حرية ما تتناوله وسائل الإعلام المختلفة فقط، بل تمتد إلى كل وسائل التعبير عن الرأي، سواء كانت مكتوبة، أو كان مصرحا بها لفظيا، أو حتى معبرا عنها عن طريق تنظيم المسيرات والتظاهرات والاحتجاجات الرمزية، بل وتمتد إلى حرية الامتناع عن أداء عمل، كما هي الحال في الإضرابات العمالية.

ولقد تناول الفقه الأمريكي أهمية حماية الحق في حرية الرأي والتعبير بشيء من التفصيل؛ نظرا إلى التطور التاريخي والفقهي للتعديل الأول من الدستور الأمريكي، كما بيّنا أعلاه، فعلى سبيل المثال فإن البروفيسور رالف إمرسن Ralph Emerson[63] قد أكد أن حرية الرأي المحمية في الدستور الأمريكي لها أربع قيم رئيسية، تتمثل القيمة الأولى في الحماية الدستورية لحرية

الرأي، بوصفها تُسهم في تحقيق إشباع ذاتي للأفراد كونهم يعلمون أن آراءهم محمية، وإن لم يمارسوها على أرض الواقع، وهو ما أطلق عليه ضمان الفرد تحقيق ذاته Assuring Individual Self - Fulfillment. والقيمة الثانية للحماية الدستورية لحرية الرأي تتمثل في مساهمة هذه الحماية الدستورية في نشر المعرفة والبحث عن الحقيقة، فهذه الحرية هي المحفز للوصول إلى الحقيقة. والقيمة الثالثة للحماية الدستورية لحرية الرأي هي تحقيق مشاركة فعالة من قبل المجتمع في صنع القرار، وهي الأمر الذي له انعكاس إيجابي على المواطنة. وأخيرا فإن القيمة الرابعة للحماية الدستورية أن لها انعكاسا حقيقيا على استقرار المجتمع، من خلال السماح للأفراد بمشاركة آرائهم بحرية[64].

من جانب آخر نرى بعض الفقهاء، مثل البروفيسور ألكسندر ميكليخون Alexander Meiklejohn، يؤمنون بأن القيمة الحقيقية لحرية الرأي مرتبطة باستمرارية وديمومة النظام السياسي Political Process، وعليه فإن حرية الرأي الحقيقية تعنى بحماية الآراء السياسية بشكل رئيسي، وعليه فإن الآراء الخاصة تجاه من هم في السلطة تتمتع بالحماية الدستورية القصوى[65].

وأمام هذه النظريات المختلفة التي تسعى إلى الوصول إلى القيمة الحقيقية من وراء الحماية الدستورية لحرية الرأي نجد البروفيسور مارتن رديش Martin Redish[66] يتبنى نظرية تتمحور حول قيمة تحقيق الفرد لذاته Individual Self - Realization، وهذه القيمة هي في حقيقتها أساس الحماية الدستورية لحرية الرأي، ولا يختلف البروفيسور مارتن رديش مع القيم الأخرى التي ذكرها الفقهاء الآخرون، حيث إن هذه القيم شرعية ومقبولة، ولكن في حقيقتها تعتبر قيما فرعية للقيمة الأسمى والمتمثلة في تحقيق الفرد ذاته[67].

ولعل القارئ يتساءل عن الأهمية العملية لمثل هذه الاختلافات الفقهية والنظرية على أرض الواقع، وتتمثل أهمية الإجابة عن هذا التساؤل في أن تحديد القيم والفوائد المرتبطة بحرية الرأي تصبح هي الإطار القانوني للحماية الدستورية لحرية الرأي، فعلى سبيل المثال أقرت المحكمة العليا في الولايات المتحدة الأمريكية، في قضية FCC v. Pacifica Foundation في العام 1978م، هذه الحماية الدستورية على حرية الرأي. وتتلخص وقائع القضية في تحريك إحدى محطات الإذاعة دعوى ضد هيئة الاتصالات الفدرالية الأمريكية Federal Communications Commission، بالدفع بأن الغرامات التي تفرضها الهيئة مخالفة للدستور الأمريكي الذي يقرر حماية خاصة لحرية الرأي، وبدأت القضية بعد تسجيل الكوميدي الأمريكي جورج كارلين George Carlin حلقة إذاعية مدتها 12 دقيقة تحت عنوان الكلمات البذيئة Dirty Words، وخلال هذه الحلقة

استعرض بعض الكلمات البذيئة المتداولة في المجال الشعبي، ولكن لم يكن في الإمكان ذكرها في موجات البث، خصوصا الإذاعة والتلفزيون، وكان الهدف من وراء هذه الحلقة هو تبيان أنه من السخافة أن يشعر الناس بالإهانة من إذاعة مثل هذه الكلمات، وقد أذاعت محطة إذاعة بولاية نيويورك Pacifica Foundation الحلقة عند الساعة الثانية ظهرا، وقد قدم شخص شكوى لهيئة الاتصالات الفدرالية بعد أن استمع لهذه الحلقة وهو يقود السيارة بصحبة ابنه القاصر.

وقد كان رد الإذاعة على الشكوى بأنها لم تكن تهدف إلى الإساءة لأي أحد، وأن السبب وراء إذاعة الحلقة، في هذا الوقت، كان جزءا من برنامج لدى الإذاعة يتناول المجتمع وتفاعله مع اللغة، وأن الهدف من حلقة الكوميدي جورج كارلين لم يكن من أجل نشر البذاءة، ولكن لتبيان عدم وجود ضرر حقيقي لهذه الكلمات، ونقد ردة فعل المجتمع تجاه هذه الكلمات.

ولم تقتنع هيئة الاتصالات الفدرالية بهذا التبرير، وعليه فرضت غرامة على محطة Pacifica foundation، وذلك لنشرها عبارات غير لائقة Indecent، وقالت هيئة الاتصالات إن تعريض الأطفال والقصَّر لكلمات بذيئة وجنسية يعتبر أمرا غير لائق، وإن نشر مثل هذه المواد في منتصف اليوم، حيث الاحتمال الأكبر هو استماع الأطفال والقصَّر للإذاعة، يعد مخالفا للقانون. وتجدر الإشارة إلى أن هيئة الاتصالات الفدرالية الأمريكية هي الجهة المختصة بالتنظيم والرقابة على وسائل الإعلام المرئية والمسموعة، وذلك بممارستها دورا رقابيا لاحقا على المحتوى الإعلامي؛ وعليه فلا يحق لها أن تمنع إذاعة أي برنامج تلفزيوني أو إذاعي، ولكن يحق لها فرض غرامات في حال نشرت محطات الإذاعة مواد فاضحة Obscene، أو غير لائقة Indecent، أو مصطلحات بذيئة Profane Language.

وعُرِض الأمر على القضاء، وكانت محكمة الاستئناف قد حكمت لمصلحة محطة Pacifica Foundation الإذاعية، وأن هيئة الاتصالات الفدرالية قد خالفت حق المحطة في حرية الرأي المحمي بموجب الدستور الأمريكي.

غير أن المحكمة الفدرالية العليا كان لها رأي آخر في هذه القضية، حيث ألغت حكم محكمة الاستئناف بأغلبية خمسة أعضاء من أصل تسعة، وقد أسس القاضي ستيفنز بول John Paul Stevens الحكم بأنه على الرغم من الإقرار بأن حديث الكوميدي جورج كارلين يندرج ضمن حرية الرأي المحمية دستوريا، ولكن نظرا إلى غياب أي قيمة اجتماعية لما تلفظ به الكوميدي جورج كارلين، فإنه لا يتمتع بالحماية الكاملة لحرية الرأي، وقد بررت المحكمة حق هيئة الاتصالات الفدرالية في فرض غرامات على مثل هذه الأفعال، على أساس أن محطات الإذاعة والتلفزيون أصبحت تتمتع بتأثير جوهري في المجتمع الأمريكي، وقد اخترقت خصوصية المنازل، وأن الأطفال

أصبحوا معرضين لمثل هذه البرامج من دون وجود آلية فعالة لحصول الأبناء على موافقة الآباء لكي يستمعوا لمثل هذه البرامج، وعليه يأتي الدور الرئيسي لهيئة الاتصالات الفدرالية لتنظيم الأوقات المسموح فيها بنشر مثل هذه المواد وذلك حماية للأطفال، مثل السماح بنشر المواد المصنفة للكبار فقط في فترات الليل، أي ما بين منتصف الليل والسادسة صباحا[68]، وتجب الإشارة إلى أن المحكمة أكدت الحماية الدستورية من الألفاظ البذيئة، ولكن الخلاف كان حول مدى إمكان تنظيم هذه المسألة من قبل الجهات الرقابية والتنظيمية مثل هيئة الاتصالات الفدرالية.

ولقد كان اعتراض الأعضاء الذين يمثلون الأقلية في المحكمة في القضية ذاتها قائما على أن الحكم يخالف حق الآخرين الذين يرغبون في الاستماع لمثل هذه الأمور، والتي يكاد يجمع الكافة على أنها مسيئة، فلا يحق للحكومة أن تمنع أي حوار انطلاقا من حرصها على حماية الآخرين من الاستماع لمثل هذه الحوارات؛ إلا في حال أثبتت الحكومة أن حق الأفراد في الخصوصية يُنتَهك بطريقة غير مقبولة، وأن التدخل الحكومي - كما هي الحال في هذه القضية - يفترض أن يكون مقصورا على مثل هذه الحالات الاستثنائية، وأن التوسع في هذه الحالات - كما انتهت إليه المحكمة في حكمها هذا - سيترتب عليه تمكين الأغلبية من تكميم الأصوات المعارضة استنادا إلى مثل هذه الذرائع، فالمستمع يستطيع ببساطة تغيير المحطة في حال أن رأى أن المحتوى غير مناسب[69].

وتأتي أهمية هذا الحكم لتعكس الآثار العملية المترتبة على تحديد القيم والفوائد المرجوة من الحماية الدستورية لحرية الرأي والتعبير؛ فالمحكمة حكمت بسلامة قرار الجهة التنظيمية والمتمثلة في هيئة الاتصالات الفدرالية، حيث انتهت إلى عدم وجود أي قيمة اجتماعية لما بُثَّ؛ فالقيمة والفائدة اللتان اعتنقتهما المحكمة أثرتا بشكل مباشر في النتيجة النهائية للحكم.

وتتمثل أهم الحجج للدفاع عن حرية الرأي والتعبير في أن هذا الحق هو الطريق الأمثل للوصول إلى الحقيقة، وتقييد هذا الحق يمنع المجتمع من الوصول إلى الحقيقة التي ستسهم، بطبيعة الحال، في تقدمه. وينتقد البعض هذه الحجة على أساس أن الحقيقة مسألة نسبية، وأن ربط حرية الرأي والتعبير بالوصول إلى الحقيقة يعني - بشكل غير مباشر - أن حرية الرأي يمكن قمعها في حال تم التوصل إلى الحقيقة![70].

والنقد الآخر لهذه الحجة يتمثل في أنه في بعض الحالات يكون لتقييد حرية الرأي فوائد تفوق الحق في حرية الرأي؛ على سبيل المثال منع خطابات الكراهية، ولكن في المقابل فإن المدافعين عن حرية الرأي - حتى في مثل هذه الحالات - يرون أن قمع الآراء التي نبغضها ونكرهها سيعزز من هذه الآراء كونها ممنوعة، وتكون مدخلا لتقييد حرية الرأي تحت هذه المظلة، وأن الحكومات لا يفترض أن تؤتمن على مثل هذه الأمور[71].

ثانيا: حرية الرأي والحق في الخصوصية

ما بين الحق في الخصوصية وحرية الرأي والتعبير... أي الحقين أولى بالحماية؟ حقيقة الأمر أن هذين الحقين يُعبران عن تعارض شديد بين مصلحتين: الأولى، مصلحة الفرد والمجتمع في ضمان حرية الرأي والتعبير دون المساس بجوهرها أو مصادرتها. والثانية، مصلحة الفرد في حماية الجانب غير المُعلن من حياته الخاصة وعدم استغلاله في الإساءة إليه. ولفض ذلك الاشتباك ووضع الحدود الفاصلة سنتناول التعارض بين الحق في الخصوصية مع حرية الرأي، مع الإشارة إلى تعارض حرية الرأي مع بعد القيم؛ مثل الحق في النسيان، والحق في حماية سمعة الفرد من التشهير.

1 - تعارض الحق في الخصوصية مع حرية الرأي

يقصد بالحق في الخصوصية وفقا للقاضي Brandeis؛ هو الحق في أن يترك الشخص بسلام Right To Be Let Alone، وهذا التعريف - في حد ذاته - يتعارض مع الحق في التعبير ونشر ما يراه الشخص مناسبا من وجهة نظره، وهذه المسألة تتفاوت بين المجتمعات والدول - كما سيتم تبيانه لاحقا - فخلاف ما هو سائد في الاتحاد الأوروبي والمتمثل في توفير حماية إضافية للحق في الخصوصية، نرى أن الولايات المتحدة الأمريكية تعلي من شأن الحق في التعبير على حساب الحق في الخصوصية[72].

وكانت المحكمة الاتحادية العليا في الولايات المتحدة الأمريكية قد اتجهت منذ بداية السبعينيات إلى تحديد المقصود بالحرية، وذلك بتفسير العبارات التي نص عليها التعديل الرابع عشر للدستور الأمريكي بالنسبة إلى شرط استعمال الوسائل القانونية[73]. وتطبيقا لذلك استخلصت المحكمة القيمة الدستورية «الحق في الحياة الخاصة» Right of Privacy، وذلك في حكمها Eisenstadt v. Baird[74].

ويشمل الحق في الخصوصية، في الولايات المتحدة الأمريكية، الحماية من استخدام اسم الشخص أو شكله لأسباب تجارية؛ ففي حال استخدمت شركة تجارية اسم أي شخص من دون موافقته فإنها تعتبر قد تعدت على حقه في الخصوصية، ويشكل هذا الأمر، في حقيقته، قيدا على حرية الرأي والتعبير.

وتجدر الإشارة إلى أن العميد ويليم بروسر William Prosser أسهم - بشكل رئيسي - في تطوير الفقه الخاص بحماية الحق في الخصوصية من خلال العديد من الأبحاث والدراسات؛ من أهمها بحثه المعنون بالخصوصية والمنشور في العام 1960م في مجلة القانون لجامعة كاليفورنيا، ولقد انتهى العميد ويليم بروسر إلى أن هناك أربعة أنواع لدعاوى انتهاك الحق في الخصوصية، تتمثل الدعوى الأولى في الدعاوى الخاصة بانتهاك شؤونه الخاصة وعزلة الفرد Intrusion of

Seclusion or Into Private Affairs. والدعوى الثانية تتمثل في تناول الجمهور لشؤون الفرد الخاصة والمحرجة. والدعوى الثالثة هي أعمال النشر التي من شأنها تلفيق أعمال غير صحيحة تجاه الفرد أمام الجمهور. وأخيرا الدعاوى الخاصة باستغلال اسم أو شكل الشخص لأعمال تجارية من دون الحصول على موافقته(75). والجدير بالذكر أن مجهودات ويليم بروسر في دراسة الحق في الخصوصية هي تأصيل لمجهودات القاضيين Louis Brandeis وSamuel Warren في المجال ذاته، والذي اتضح في بحثهما المرجعي المعنون بالحق في الخصوصية، والذي نُشِر في العام 1890(76).

ولاتزال هذه المعضلة بين حماية الحق في الخصوصية وحق الأفراد في التعبير والنشر مستمرة إلى يومنا هذا، ولعله من المفارقة أن يكون القاضي والفقيه لويس برانديس Louis Brandeis، هو الفقيه الأبرز في تعزيز الحق في حرية الرأي والتعبير في الفقه الأمريكي، وهو في الوقت ذاته من قام بتأصيل وإيجاد الحق في الخصوصية(77).

وقد يسهم النظر في أعمال وأحكام القاضي لويس برانديس في معالجة جزئية لهذه المعضلة؛ فوفقا لفرضيات لويس برانديس فإنه يؤمن بأن خصوصية التفكير، والحق في التمتع بمحادثة خاصة شرطان أساسيان للوصول إلى حق التعبير، فحرية التعبير تتطلب وجود حد أدنى للخصوصية الفكرية Intellectual Privacy، ومن دون حماية هذه المسائل المرتبطة بالحق في الخصوصية فإن الفرد لن يستطيع الوصول إلى الأفكار التي سيرغب في نشرها والتعبير عنها في نهاية المطاف(78).

وتجدر الإشارة إلى أن معضلة الحق في الخصوصية جاءت نتيجة التطورات المجتمعية في القرن التاسع عشر وتطور الإعلام؛ حيث بدأ ما يعرف بالصحف الصفراء التي تعتمد على الفضائح ونشر أسرار الناس، وعليه بدأ الكل يتساءل عن الحق في الخصوصية(79).

ففي قضية أميرة موناكو (الأميرة كارولين) التي تقدمت بشكوى حول انتهاك خصوصيتها، حين صورها المصورون في أماكن خاصة مع أطفالها، وتم تداول القضية إلى أن عرضت على محكمة حقوق الإنسان الأوروبية، حيث قررت المحكمة أن «العامل الجوهري في الموازنة بين حماية الحياة الخاصة وحماية حرية التعبير، تمثل في الإسهام الذي قدمته الصور والمقالات المنشورة لموضوع يفيد المصلحة العامة»، وقررت المحكمة أن الصور اتُخذت خلسة ولم تقدم أي استفادة أو إسهام للمصلحة العامة(80).

ويعتبر الحق في الخصوصية، ومدى تعارضه مع حرية الرأي، من المسائل المعاصرة الشائكة من الناحية القانونية والأخلاقية والفلسفية، وهذه المعضلة لا تعد من قبيل الترف الفكري، ولكن تشكل تحديا حقيقيا في الواقع، ومثال ذلك ما يثار في الآونة الأخيرة من تعارض حرية الرأي مع بعد القيم؛ مثل الحق في النسيان، والحق في حماية سمعة الفرد من التشهير، وهو الأمر الذي سنتناوله بالتفصيل.

2 - الحق في النسيان

تزايدت في أوروبا، في الفترة الأخيرة، التحركات القانونية الجادة للسعي وراء حماية خصوصية الأفراد، وذلك من خلال ما يعرف بـ «الحق في النسيان» Right To Be Forgotten، وهذا الحق الذي ظهر ليعالج إشكالية سهولة توافر المعلومات بفضاء الإنترنت، ويتمثل الحق في النسيان في إتاحة الفرصة للأفراد في محو وإلغاء المعلومات التاريخية المتعلقة بأخبار سابقة، لم تعد ذات صلة بالواقع الحالي، بأن يتقدموا للمواقع الإلكترونية بطلب لإلغاء تلك الصفحات، بالإضافة إلى محو هذه الروابط من نتائج البحث في محركات البحث، مثل جوجل Google[81].

وهذا الحق متاح لحماية خصوصية الأفراد، حيث إن عالم الإنترنت - بخلاف آليات النشر الورقية التاريخية - يجعل أخبار الأفراد متاحة بصفة مستمرة وبسهولة، ويجعل الشخص محل هذه الأخبار مطاردا بها، وعليه برز هذا الحق والمتمثل في حق الفرد بأن يتم نسيانه، خاصة بالنسبة إلى الأخبار التي لم تعد ذات أهمية أو صلة بالحاضر، وقد نتج عن هذا المتطلب القانوني إلغاء شركة جوجل أكثر من 500 ألف رابط لأخبار سابقة، بناء على طلب الأشخاص المرتبطة بهم هذه الأخبار[82].

وفي فرنسا حُرِّكت دعوى من جانب هيئة حماية البيانات الفرنسية Commission nationale de l'informatique et des libertés (CNIL) ضد شركة جوجل الأمريكية، بسبب عدم التزامها بتنقيح قوائم نتائج البحث من البيانات الشخصية على جميع مواقعها، وليس فقط على النطاقات الأوروبية، وذلك بعد أن طلبت اللجنة الوطنية الفرنسية للحوسبة والحريات حذف البيانات الشخصية من نتائج البحث وفقا لتطبيق مبدأ «الحق في النسيان»، وقضت اللجنة الوطنية الفرنسية للحوسبة والحريات، في مارس 2017، بأن تدفع «جوجل» غرامة قدرها مائة ألف يورو[83].

وفي قضية Google Spain SL v. Agencia Espanola de Proteccion de Datos التي تتمحور وقائعها بتقديم السيد ماريو كوستيجا جونزاليس Mario Costeja Gonzalez، في العام 2010، شكوى للهيئة المختصة بحماية البيانات الشخصية بإسبانيا ضد إحدى الصحف الإسبانية، ومحرك البحث جوجل، بحيث إنه في حال إدخال اسم المدعي في محرك البحث فإن هناك رابطا يظهر للباحث لمقالين صحافيين يذكر فيهما أن هناك تنفيذا على منزل المدعي، ويعود هذا الطلب إلى أن إجراءات التنفيذ عُولجت بالكامل، وعليه فلا يوجد مبرر للاستمرار في ظهور مثل هذه المعلومة في محركات البحث[84]، وفي العام 2013 قررت محكمة العدل الأوروبية، في حكمها، أن الحق في الخصوصية يسمو على أي حق آخر، إلا في حال كانت هناك مصلحة عامة لإبقاء هذه المعلومة متاحة للجمهور[85]، وقد انتقد البعض هذا الحكم على أساس أنه جعل من الحق في

الخصوصية حقا من حقوق الإنسان التي تسمو على حقوق الإنسان الأخرى Super - human Right، وأن الحكم أهمل، ولم يأخذ بعين الاعتبار، حقوق الإنسان الأخرى، مثل الحق في حرية تداول المعلومات[86].

3 - الحق في حماية سمعة الفرد من التشهير

إن إيجاد توازن بين حرية التعبير وقوانين التشهير Libel laws التي تسعى إلى حفظ كرامات وسمعة الأفراد، مسألة محل خلاف مستمر في الأدبيات القانونية وأروقة المحاكم الأوروبية والأمريكية؛ فالقانون العام Common law تاريخيا، ولايزال، في بريطانيا يرجح كفة حماية سمعة الأفراد على حساب حرية التعبير[87]، ولذلك نرى أن الأحكام الإنجليزية في قضايا التشهير لا يمكن تنفيذها في المحاكم الأمريكية نظرا إلى تعارضها مع السياسة العامة المتعلقة بحرية الرأي في الولايات المتحدة الأمريكية، حيث أُصدر قانون الرأي Speech Act في العام 2010؛ والذي يمنع تنفيذ مثل هذه الأحكام، ويشترط على المحاكم الأمريكية تنفيذ الأحكام الصادرة من دول تكون قوانينها توفر الحماية ذاتها التي يوفرها القانون الأمريكي كحد أدنى[88].

وتعود الظروف وراء إصدار هذا القانون إلى رفع رجل أعمال سعودي (السيد خالد بن محفوظ) دعوى ضد السيدة رايتشل إيهرنفيد Rachel Ehrenfeld، التي أشارت في أحد كتبها المعنون بـ «تمويل الشر: كيف يتم تمويل الإرهاب وكيف يمكن منعه» Funding Evil: How Terrorism is Financed and How to Stop it إلى السيد خالد بن محفوظ كأحد الممولين للجماعات المتشددة من دون أي دليل، وعليه صدر حكم ضدها بمبلغ 250 ألف جنيه إسترليني، ورُفِض تنفيذ الحكم بالولايات المتحدة الأمريكية[89].

فقوانين التشهير لها الأثر البالغ في الحد من حرية التعبير والرأي في حال ما إذا كانت متشددة، حيث تمثل قيدا حقيقيا لحرية الرأي والتعبير، فعلى سبيل المثال فإن قانون التشهير الإنجليزي يعد متشددا مقارنة بالقانون الأمريكي، حيث إن عبء إثبات عدم صحة الادعاء أو المادة المنشورة يقع على المدعى عليه (الناشر)، حيث يفترض أن ما نُشِر غير صحيح وعليه إثبات صحة ادعائه وما نُشِر؛ ولكن تجدر الإشارة إلى أن المحاكم الإنجليزية تبنت سببا للإباحة يحق للناشر التمسك به في دعاوى التشهير؛ وهو ما يعرف بـ «النشر المسؤول» Responsible Reporting، وذلك بالنسبة إلى المسائل المرتبطة بالمصلحة العامة[90]؛ فالقانون الإنجليزي يمنح - بشكل رئيسي - حماية إضافية للخصوصية، وعادة ما تكون لمصلحة المدعي الذي يدعي أنه تضرر من النشر الذي تم من قبل الناشر، بينما نرى أن القانون الأمريكي يكون لمصلحة المدعى عليه/ الناشر Pro - plaintiff vs. Pro – Defendant؛ فالحماية القانونية لسمعة الأفراد مسألة

متأصلة في القانون الإنجليزي، وذلك بخلاف القانون الأمريكي الذي يوفر حماية أقل في حال مقارنتها بالقانون الإنجليزي[91].

ولعل المسألة الدقيقة في قوانين التشهير تتمثل في الآراء المنشورة وذات العلاقة بالمسؤولين الحكوميين، حيث إنه تاريخيا كانت قوانين التشهير أداة تستهدف الصحافيين والصحف لقمع مثل هذه الآراء، والقضية الشهيرة في الولايات المتحدة الأمريكية، والتي وضعت حدا لمثل هذه الممارسات التي تهدف إلى قمع حرية الرأي، كانت قضية شركة نيويورك تايمز ضد سوليفن New York Times Co. vs. Sullivan[92]، حيث تتلخص وقائع القضية أنه في العام 1960م نشر أنصار حركة الحقوق المدنية Civil Rights Movement إعلانا في صحيفة التايمز في نيويورك للحصول على أموال لدعم الحملة، وكان الإعلان يحمل توقيع الناشط مارتن لوثر كينج ونشطاء آخرين، وكان الإعلان ينتقد التصرف الإرهابي من قبل شرطة ولاية ألاباما نتيجة الأعمال الوحشية بمدينة مونتجمري، وقد تضمن الإعلان بعض المغالطات التي لم تحدث على أرض الواقع، ولكن كانت الوقائع المذكورة صحيحة في مجملها.

ونتيجة هذا الإعلان رفع السيد سوليفن (أحد قادة الشرطة بمدينة مونتجمري) قضية تشهير ضد الصحيفة، كون الصحيفة نشرت وقائع مغايرة للواقع مع علمها بذلك، وأن الإعلان أضر بسمعته الشخصية، وقد حكمت المحكمة المختصة بولاية ألاباما لمصلحة السيد سوليفن، وألزمت الصحيفة بدفع مبلغ نصف مليون دولار، ولم تعتد بحجج الناشر أن ما نُشِر يعد من قبيل حرية الرأي[93].

واستأنفت الصحيفة الحكم؛ ودفعت أمام المحكمة العليا بعدم توافر قصد الإضرار بالسيد سوليفن، وبأنها لم تكن تعلم أن الإعلان كان يتضمن بعض المغالطات، وأنه إذا كان القانون يتطلب من الصحف التأكد من صحة كل انتقاد موجه إلى المسؤولين فإن حرية التعبير والنشر ستتضرر بشكل كبير.

وفي مارس 1964م أصدرت المحكمة حكمها التاريخي، بإجماع أعضائها، الذي اعتبر أن تطبيق المحكمة في ولاية ألاباما كان مخالفا للدستور الأمريكي وحرية الرأي والتعبير، وقد وضعت المحكمة مبدأ التعمد الفعلي Actual Malice الذي ينص على أنه يشترط لإدانة أي شخص ينتقد شخصية عامة في قضية من قضايا التشهير أن يتم إثبات علم الكاتب الفعلي بأن ما هو مكتوب تجاه هذا المسؤول مفبرك وغير صحيح، وفي حال عدم علمه اليقيني فإن المدعي الذي يطالب بالتعويض يجب أن يثبت أن كاتب الرأي (صحيفة أو شخص طبيعي) كان مهملا إهمالا شديدا للبحث عن مدى مصداقية ما نُشِر[94].

بالإضافة إلى ما سبق؛ فإن هذا الحكم التاريخي بسط سلطة المحكمة العليا على الولايات، والتي كانت عادة ما تكون هي المختصة بقضايا التشهير. وتأتي الأهمية التاريخية لهذا الحكم كون أن حكم التعويض لمصلحة السيد سوليفن كان ستكون له آثار كارثية على حركة الحقوق المدنية في الولايات المتحدة الأمريكية، حيث كانت ستستخدم ولايات الجنوب المناهضة للحركة قوانين التشهير لتكميم الصحف المؤيدة للحركة، وعليه جاء الحكم ليضع حدا لمثل هذه الممارسات التي كانت في حال استمرارها سيكون لها الأثر البالغ في حركة الحقوق المدنية.

وهذا التوجه القضائي بالتشدد ووضع معايير أعلى بالنسبة إلى قضايا التشهير Defamation، عندما تكون القضية مرتبطة بالآراء السياسية، امتد إلى دول أخرى مثل بريطانيا وأستراليا؛ ففي بريطانيا أكد مجلس اللوردات في قضية «رينولدز» Reynolds أن الآراء السياسية تتمتع بوضع خاص يحصنه - جزئيا - من قضايا التشهير؛ فوفقا للورد نيكولس Nicholls «فإن المحكمة يجب أن تولي حرية الرأي اهتماما خاصا، حيث إن الصحف تقوم بدور حيوي، كونها العين الحارسة للمجتمع، وعليه فإن المحكمة يجب ألا تتعجل بأن المادة المنشورة لم تستهدف المصلحة العامة... خاصة عندما يكون الأمر متعلقا بالمناقشات السياسية، وأن أي شك يجب أن يفسر لمصلحة الصحف» [95].

والأمر ذاته نراه في الاتحاد الأوروبي، حيث هناك قوانين متشددة لحماية الخصوصية؛ ففي فنلندا - على سبيل المثال - التي تصنف على أنها من أكثر الدول احتراما لحرية الرأي، نشرت سوزان روسنين Susan Ruusunen التي كانت تجمعها مع رئيس مجلس الوزراء الفنلندي علاقة حميمة (هذه العلاقة كانت معلنة وليست سرية) كتابا تناول هذه العلاقة، وتضمن تفاصيل حول العلاقة الجنسية التي كانت تجمعهما، وقد حُرِّكت دعوى جنائية ضدها لانتهاكها خصوصية رئيس مجلس الوزراء، وأُدينت بغرامة من قبل المحاكم الفنلندية، وتم تأكيد الحكم من قبل المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان، وذلك على أساس أن تناولها مثل هذه التفاصيل يعد مخالفة للحق في الخصوصية Right To Private Law[96].

ثالثا: حرية الرأي وازدراء الأديان

تقاطع حرية الرأي والحفاظ على حرمة الأديان؛ يعتبر إحدى الإشكاليات التي تواجه المجتمعات الحديثة، فهل يمكن انتقاد الأديان بطريقة قد تترتب عليها إثارة أتباع دين معين؟ أم يجب تحصين الأديان من التعدي اللفظي على مبادئها ومقدساتها؟

على سبيل المثال فإن القانون البولندي يُجرِّم التعدي على المشاعر الدينية، وفي العام 2010م

أُدينت إحدى الفنانات حين قالت إنها تؤمن بالديناصورات أكثر من إيمانها بالكتاب المقدس (الإنجيل)؛ لأنه من الصعب الإيمان بكتاب كتبه أشخاص كانوا يسرفون في شرب النبيذ، ويدخنون الأعشاب (وفقا لرأيها). وقد نتج عن هذا الرأي إدانتها لإساءتها إلى المشاعر الدينية[97]، وهذا التوجه هو تفعيل لمبادئ العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية؛ والذي تنص الفقرة الثانية من المادة 20 منه على أنه: «تحظر بالقانون أي دعوة إلى الكراهية القومية أو العنصرية أو الدينية تشكل تحريضا على التمييز أو العداوة أو العنف»[98]، حيث اعتُبِر ازدراؤها الدين مخالفة لهذه المادة. والجدير بالذكر أن الولايات المتحدة الأمريكية تحفظت على هذه المادة عندما صدقت على العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، انطلاقا من تعارضها مع التعديل الأول للدستور الأمريكي.

ولعل قضية «شهود يهوه»[99]، في الولايات المتحدة الأمريكية، تعكس التوجه الأمريكي فيما يتعلق بتفضيل حماية حرية الرأي عندما تتقاطع مع ازدراء الأديان؛ ففي العام 1938 قام نيوتن كانتويل Newton Cantwell واثنان من أبنائه بعمل جولة تبشيرية في أحد أحياء نيو هيفن New Haven، والذي تقطنه أغلبية من الطائفة الكاثوليكية الرومانية، وهم يبثون تسجيلا صوتيا ويوزعون بعض النشرات التي تُعرِّف بطائفتهم، وكانوا يقرعون أبواب منازل الحي لتوزيع المنشورات؛ وكان التسجيل الصوتي الذي يُبَث يحتوي على الفقرة الآتية بعنوان «الأعداء»:

«إن من أكثر الأساليب والأدوات الفتانة والحاذقة المستخدمة لخداع الإنسان هو الدين؛ لأن الدين يظهر بمظهر الساعي إلى الحق وعمل الخير، بينما يجلب للناس الشر العظيم. هناك أديان مختلفة، وكل هذه الأديان خداعة ومن أدوات الشيطان، وجميعها يسهم في الإضرار بالإنسان، هذا الكتاب يتضمن الدليل القاطع على أنه لأكثر من 1500 سنة كان هناك دين يدار من روما جلب للإنسانية الدمار والبلاء، من خلال الخداع والكذب، ويجند هذا الدين أعظم أساليب الخداع لنهب أموال الناس، ويحطم السلام الإنساني وحرية التصرف، هذا الدين يدفع خططه السياسية إلى كل الدول والأمم على وجه الأرض، وذلك للتحكم في الأمم وحكم الناس من خلال الديكتاتوريين، وهناك بعض الأمم وقعت بالفعل تحت سيطرة هذا الدين، وجميع الأمم في الحقيقة معرضة للخطر، وذلك لنمو قدرات أعداء الحرية»[100].

وبعد أن سمع بعض أبناء الحي هذا التسجيل، حاولوا الاعتداء على المبشرين، ونصحهم البعض الآخر بمغادرة الحي، ورفع بعض قاطني هذا الحى دعوى تحريض على خرق السلم المجتمعي، وبالفعل أُدين المبشرون على فعلتهم من محكمة الولاية، غير أن المحكمة العليا ألغت الأحكام الصادرة بحقهم، وذكرت في مبررات حكمها أنه «لإقناع شخص بوجهة نظر، فقد يلجأ البعض -

في كثير من الأحيان - إلى المبالغة في عرض موضوعهم، والتعرض للطرف الآخر... ولكن أبناء هذا الوطن، قرروا أنه، وبحكم التاريخ، على الرغم من احتمالية إساءة استخدام حق التعبير، فإن هذه الحريـات - على المـدى البعيـد - تعتبر أساسية لتنويـر الآراء والسلوك الصحيح للمواطنين في الديموقراطيات»[101].

ولعل قضية الرسومات الكرتونية المسيئة للإسلام، والتي حدثت في الدنمارك في العام 2006، تمثل حالة عملية لتأصيل التعارض الذي قد يثار بين حرية الرأي ومسألة ازدراء الأديان؛ فنرى بعض الصحف السويدية صرحت بأن بعض المسلمين يعارضون العلمانية المعاصرة، ويطلبون حماية خاصة للدين الإسلامي، وهو ما يتعارض مع العلمانية الديموقراطية وحرية الرأي التي تستلزم أن يكون الفرد قادرا على تحمل مثل هذه الإساءات[102].

وفي الإطار ذاته قرر النائب العام في الدنمارك أن هذه الرسوم الكرتونية لا تمثل مخالفة للقانون الجنائي الدنماركي الذي يجرم ازدراء الأديان، بينما نرى أن المقرر الخاص للأمم المتحدة المعني بالأشكال المعاصرة للعنصرية والتمييز العنصري وكره الأجانب، وما يتصل بذلك من تعصب، قد انتقد هذه الرسومات، ومساهمتها في تعزيز العنصرية وكره الأجانب[103].

والقوانين الأوروبية تتضمن - بشكل عام - حماية جنائية لازدراء الأديان Blasphemy Clauses [104] وقد تعرضت محكمة حقوق الإنسان الأوروبية لهذه المسألة في قضية «معهد أوتو بريمينجر ضد النمسا» Otto Preminger Institut v. Austria، وذلك في العام 1994م، والتي تتلخص وقائعها بمصادرة السلطات الرسمية في النمسا فيلما يسيء إلى المعتقدات المسيحية، وقد أكدت المحكمة في حكمها بأن القانون لا يحمي قداسة المعتقدات؛ أي أنه لا توجد حماية قانونية لسلامة المعتقدات الدينية؛ وأنه يجوز نقد المعتقدات الدينية، حيث لا يجوز قمع حرية الرأي حمايةً للمعتقدات الدينية، ولكن يجب أن يكون ذلك بطريقة تتماشى مع أدبيات النقاش العام Decencies Of Controversy[105].

وبعد استعراض بعض الإشكاليات العملية لمسألة ازدراء الأديان، أو خطابات الكراهية وحرية الرأي، فإنه من الأهمية بمكان تناول النظريات المتعلقة بالمسألة محل البحث؛ فالتوجه القضائي الأمريكي الذي يعلي من شأن حماية حرية الرأي، وإن تضمنت ازدراء للأديان أو العنصرية، قائم على ما يعرف بنظرية حرية الرأي المطلقة Free Speech Absolutism التي ترى إعلاء مصلحة حرية الرأي على أي مصلحة أخرى؛ مثل حماية السلم الاجتماعي أو خطابات الكراهية وغيرها من المصالح الأخرى؛ وعليه فإن أي رأي - وفقا لهذه النظرية - لا يمكن تقييده نتيجة هذه المصالح مع الأخذ بعين الاعتبار أن هناك استثناء مثل قضايا التشهير[106].

ويرى البعض من أنصار نظرية حرية الرأي المطلقة، أنه يجوز تقييد حرية الرأي في حال إعلان حالة الطوارئ، وفي حال استطاعت الحكومة إثبات أن هناك خطرا محدقا، وهذا المتطلب شبيه بما أثاره القاضي هولمز في حكم Conduct vs. Speech. في المقابل نرى أن أنصار قوانين الكراهية وازدراء الأديان يرون ضرورة وجود مثل هذه القوانين، كون أن المجتمعات الديموقراطية ليست بمنأى عن التأثر بمثل هذه الخطابات، وعادة ما يُذكر ما حصل في جمهورية ألمانيا من خلال الحركة النازية، بالإضافة إلى ذلك فإن قوانين الكراهية تهدف إلى حماية الأقليات المضطهدة. ويضيف أنصار قوانين الكراهية وازدراء الأديان إلى أن الرأي يكون في بعض الأحيان بمنزلة فعل، وعليه يشكل اعتداء يجب تجريمه.

ختاما؛ يرى المدافعون عن قوانين الكراهية والازدراء أن القانون يجب أن يعبر عن قيم أخلاقية. وتأتي قوانين الكراهية والازدراء لتأصيل هذه القيم المتمثلة في احترام الآخر وقبوله[107].

ولذلك نرى أن بعض الدول الأوروبية تجرم إنكار محرقة اليهود (الهولوكوست)، ولكن أساس التجريم أُخضِع لأسباب أخرى، من ضمنها أن هناك تمييزا بين الآراء والحقائق؛ لذلك فإن تجريم إنكار الحقائق لا يعتبر قمعا لحرية الرأي والتعبير، بينما ارتأت بعض المحاكم أن تجريم إنكار محرقة اليهود يعود إلى أن مثل هذه التصرفات تشكل - في حقيقتها - إساءة إلى سمعة الناجين وأسر الضحايا، وقد تبنت المحكمة الفدرالية الألمانية، في العام 1980م، هذا التفسير[108].

رابعا: حرية الرأي والحفاظ على النظام العام

تعتبر الرقابة على المطبوعات والمواد المرئية والمسموعة من أهم أدوات وأساليب قمع حرية الرأي والتعبير؛ ففي الكويت - على سبيل المثال - وخلال فترة السنوات الخمس السابقة مُنِع أكثر من 4 آلاف كتاب من دخول البلاد، لأسباب دينية أو اجتماعية أو سياسية، بداعي الحفاظ على النظام والآداب العامة[109]، وذلك على الرغم من الحماية الدستورية لهذا الحق[110]، والذي عبرت عنه المحكمة الدستورية الكويتية بالقول:

«وحيث إن الدستور أفرد بابا خاصا، هو الباب الثالث منه، للحقوق والواجبات العامة إكبارا لها وتقديرا لأهميتها وإعلاء لشأنها، وأحاطها بسياج من الضمانات كافلا صونها وحمايتها... ويستخلص من النصوص التي جاءت في هذا الشأن أنها وضعت في جانب منها قيدا على سلطة المشرع فيما يسنه من قوانين تنظيما لها، بألا يجاوز الحدود والضوابط التي فرضتها هذه النصوص، أو ينال من أصل الحق، أو يحد من ممارسته، أو يحيد عن الغاية من تنظيمه على الوجه الذي لا ينقض معه الحق أو ينتقص منه، كما وضعت هذه النصوص في جانب آخر قيدا عاما على الأفراد في ممارسة حقوقهم وحرياتهم بوجوب مراعاة النظام العام واحترام الآداب العامة، باعتبار ذلك واجبا عليهم» [111].

وتذكرنا هذه القوائم بقوائم المنع - تعيسة الذكر - مثل قائمة كليمنت الثامن في العام 1596م التي تضمنت ما يقارب 2100 عنوان، وقائمة كليمنت الحادي عشر التي اشتملت على أكثر من 11 ألف عنوان، وذلك في العام 1711م[112].

وتعتبر مقصلة الرقابة مسألة تاريخية؛ ففي أوروبا مارست الكنيسة رقابة محكمة، من خلال ما كان يعرف بقوائم الكتب الممنوعة، حيث كان هدف روما آنذاك، وفقا لرأي ماريو إنفليزي[113]، هو «إخضاع الإنتاج الأوروبي المطبوع كله لرقابة تتمركز في أيدي السلطات الدينية... وكان التصريح الكنسي بالطباعة هو جواز المرور الوحيد الذي يتيح نشر عمل ما وتداوله، ولتفادي أي تجاوز كان لا بد من ظهور بيانات التصريح بوضوح على الصفحات الأولى من كل كتاب[114].

وتزايدت في إيطاليا، في هذه الحقبة التاريخية، الحملات ضد المطبوعات التي تحمل أفكارا مخالفة لكل ما هو سائد في المجتمع، ونتج عن هذه الحملات تقييد حرية النشر، إضافة إلى إبادة عدد كبير من الكتب المتاحة في المكتبات والجامعات، وذلك في ظل التخوف من تسلل الأفكار الدخيلة، مثل الفكر الإلحادي للمجتمع الإيطالي؛ مما نتج عنه قطيعة بين العالم اللاتيني/ الكاثوليكي من جانب، والعالم الألماني/ البروتستانتي من جانب آخر[115].

وقد انتشرت قوانين تشدد على تداول الكتب مع تشديد الرقابة عليها في أوروبا في القرن السادس عشر، واستمرت إلى القرن الثامن عشر؛ فقد أُسِّست إدارات تفتيش دورية على دور بيع الكتب، خاصة في إسبانيا، وهذه الفرق والإدارات تتشابه مع إدارات الرقابة في دولنا العربية في وقتنا المعاصر، فعلى سبيل المثال، وتحت طائلة الموت، مُنِعت كتب صادرة باللغة الكاستيليانية من دون الحصول على ترخيص[116].

بل الأدهى والأمَر أن تحديد الهرطقة، ومنع الكتب، كان يتم بالتحالف مع بعض الجامعات آنذاك، مثل جامعة سالامانكا وألكالا، مما يشكل تحالفا شيطانيا بكل ما تعنيه الكلمة من معنى. وقد استمر هذا الأمر في أوروبا، وإن كان على مستويات مختلفة، إلى قيام الثورة الفرنسية؛ فقد كانت مراقبة الكتب وضرورة الحصول على تراخيص مسبقة للنشر من المسلمات.

والمسألة تتجاوز الأسباب السياسية، ولعل أفضل تلخيص للفلسفة والفهم السائد آنذاك تم تلخيصه من قبل أدريانو بروسبيري في العام 1997؛ فقد أكد «أنه كان من المعتقدات الراسخة في مخيلة ومفاهيم هؤلاء الرجال، في أواخر القرن السادس عشر، مبدأ ضرورة إخضاع العقول للإشراف، والتربية، والتوجيه، حتى إن تطلب ذلك التدخلُ عملياتٍ مؤلمة، مثل القضاء على بعض طرائق التفكير الضارة والخطيرة، كي تنمو نبتة العقل في اتجاهات سليمة، تتواءم وفكرة الحضارة القائمة على ميراث الإمبراطورية الرومانية السياسي، وإرث المسيحية الدينية»[117].

والتشدد ذاته - وإن كان بدرجة أقل بشكل كبير - كان معمولا به في الولايات المتحدة الأمريكية، فرواية Ulysses مُنِعت من النشر حتى العام 1933م، والتأصيل القانوني لمنع مثل هذه الروايات أو المسرحيات أو الأفلام يعود إلى قانون الفحش Obscenity law، ولم يحدد قانون الفحش الفدرالي في الولايات المتحدة المقصود بالفعل الفاحش، وترك الأمر للمحاكم الأمريكية لاستنبط ذلك الأمر وفقا لظروف كل قضية؛ ففي قضية ميلر ضد كاليفورنيا Miller v. California، في العام 1973، وضعت المحكمة الفدرالية العليا ثلاثة معايير لتحديد ما إذا كان الفعل فاضحا: الأول أن يكون الشخص العادي؛ بتطبيق معايير المجتمع المعاصرة؛ يرى أن العمل بصفة عامة لا يصبو إلى تحقيق أي قيمة مجتمعية. الثاني أن يكون العمل يصف - بشكل فاضح ومهين - سلوكا ما. والثالث إذا كان العمل ككل يفتقر إلى أي قيمة أدبية أو فنية أو سياسية أو علمية جادة[118].

وتعتبر المحافظة على الآداب العامة، ومنع المواد التي تدعو إلى الفحش من أكثر التحديات التي تواجه حرية الرأي والتعبير، وذلك نتيجة الطبيعة المتغيرة لمفهوم الآداب العامة، والمواد التي تعتبر بذيئة ويجب منعها لحماية أخلاق المجتمع، وهذه المسألة مثارة في كل المجتمعات الليبرالية والديموقراطية، ومن ضمنها الولايات المتحدة الأمريكية التي رأينا في هذا البحث درجة تمسكها بحرية الرأي، مقارنة مع أقرانها في الولايات المتحدة الأمريكية.

وعلى الرغم من تضمن الدساتير العربية نصوصا تحمي وتقرر الحماية لحرية الرأي، فإن القاسم المشترك بين هذه الدساتير هو تقييد هذا الحق من خلال تفويض المشرع لتحديد حدود وضوابط حرية الرأي؛ فعلى سبيل المثال فإن الدستور الكويتي قد نص في المادة 36 منه على الآتي: «حرية الرأي والبحث العلمي مكفولة، ولكل إنسان حق التعبير عن رأيه ونشره بالقول أو الكتابة أو غيرهما، وذلك وفقا للشروط والأوضاع التي يبينها القانون». الأمر ذاته نراه في الدستور المصري، حيث نصت المادة 13 على أن «حرية الصحافة والطباعة والنشر ووسائل الإعلام مكفولة، والرقابة على الصحف محظورة، وإنذارها أو وقفها أو إلغاؤها بالطريق الإداري محظور، ويجوز استثناء في حالة إعلان الطوارئ أو زمن الحرب أن يفرض على الصحف والمطبوعات ووسائل الإعلام رقابة محددة في الأمور التي تتصل بالسلامة العامة أو أغراض الأمن القومي، وذلك كله وفقا للقانون».

وأمام هذا التفويض للمشرع لتنظيم هذه الحقوق فإن السؤال الحقيقي الذي يتبادر إلى الذهن هو حدود هذا التفويض من المشرع الدستوري للمشرع العادي، ولعل من أفضل ما كُتِب في هذا الأمر هو ما جاء في البحث القيِّم لأستاذنا المرحوم الفقيه الدكتور عبدالرزاق السنهوري؛ فقد ذكر في بحثه القيِّم المعنون بـ «مخالفة التشريع للدستور والانحراف في استعمال السلطة التشريعية» أن هذا التفويض مشروط بأن المشرع:

«لا ينحرف عن الغرض الذي قصد إليه الدستور، وهو كفالة هذه الحريات والحقوق العامة في حدودها الموضوعية؛ فإذا نقضها المشرع أو انتقص منها، وهو في صدد تنظيمها، كان تشريعه مشوبا بالانحراف. والسبب في أن التشريع يكون في هذه الحالة منطويا على انحراف لا مخالفا لنصوص الدستور هو أن المشرع هنا قد خول سلطة تقديرية - لا سلطة محددة - في تنظيم الحق العام، وقد أساء استعمال هذه السلطة؛ إذ بدلا من أن ينظم الحق، نقضه أو انتقص منه تحت ستار التنظيم. ويمكن القول، في عبارة أخرى، أن كل حق عام وكل الدستور إلى المشرع تنظيمه بقانون، قد رسم الدستور للقانون الذي ينظمه غاية مخصصة، لا يجوز الانحراف عنها، هي تنظيم هذا الحق على وجه لا ينقض معه الحق ولا ينتقص»[119].

والجدير بالملاحظة أن التطورات الدستورية الأخيرة في العديد من الدول العربية بعد الربيع العربي، قد تضمنت العديد من المساهمات الجادة الداعية إلى توفير الحماية الدستورية المطلقة لحرية الرأي؛ مثال ذلك ما نصت عليه المادة 30 من الدستور التونسي الصادر في 26 يناير 2014 بأن «حرية الرأي والفكر والتعبير والإعلام والنشر مضمونة. لا تجوز ممارسة رقابة مسبقة على هذه الحريات». وهذه الحماية الدستورية تعتبر أعلى درجة مقارنة مع النصوص الدستورية في الدستور الكويتي والمصري، والتي تعطي تفويضا للمشرع حول ضوابط هذه الحرية.

الخاتمة

تتمثل الحقيقة التي يتفق عليها كثير من الفقهاء والمفكرين في أن حرية الرأي في حقيقتها ليست مسألة مرتبطة بنصوص وإنما تتعدى ذلك، فهي في حقيقتها انعكاس للمبادئ التي تؤمن بها المجتمعات، وتدور وجودا وعدما مع درجة تفاعل المجتمعات وإيمانها بهذا الحق الطبيعي للأفراد؛ لذلك نرى المفكر جورج أورويل George Orwell يذكر في أحد مقالاته الصحافية أنه «إذا كان هناك اهتمام من قبل عدد كبير من الأفراد بحرية الرأي والتعبير، فإنه ستكون هناك حرية للرأي والتعبير، حتى إن قُيِّدت بالقانون، والعكس صحيح... ففي حالة وجود رأي عام خامل فإن الأقليات سيتم اضطهادهم حتى في حال وجود قوانين تحميهم» [120].

وكما ذكر الفقيه وعضو المحكمة العليا الأمريكية أوليفر ويندل هولمز Oliver Wendell Holmes «الحرية في حقيقتها تكون للفكر الذي نكرهه»، بمعنى آخر لا يمكن أن ندعي أننا نتمتع بحرية رأي حقيقية إلا إذا كانت هناك حرية للفكر والأفكار التي ننكرها.

وتتلخص الفائدة الحقيقية والرئيسية لحرية الرأي والتعبير في كلمات السفير السويدي في الأردن السيد إيريك أولينهاج الذي يؤكد أن «حرية التعبير ليست فقط شرطا مسبقا للديموقراطية،

ولكنها تضمن أيضا التنمية المجتمعية، فالانسياب الحر للأفكار والآراء، فضلا على النقاش والدراسة النقدية، تخلق ثروة من الأفكار وتحرك الابتكار» [121].

ويشير المفكر العربي الدكتور عزمي بشارة إلى أن الدول الاستبدادية الحديثة «(ملكية كانت أو جمهورية) تفوق الأنظمة التقليدية والسلطانية في العصور الإسلامية سطوة وقمعية، وليس مرد ذلك إلى طبيعة النظام السياسي فقط، بل شمولية تنظيمات الدولة للفضاءات الاجتماعية المتنوعة واختراقها، واتساع فضاء سيطرتها، والمجالات الخاضعة لسلطاتها أيضا. يضاف إلى ذلك توافر وسائل اتصال وأدوات قمع لم تكن قائمة في السابق. كانت الجماعة العضوية تحوط الفرد من تعسف السلطة، وكانت الابتعاد عن مركز السلطة جغرافيا إلى أطراف الإمبراطورية سبيلا للهرب من بطش الحكام، أما في الدولة الحديثة فتستحيل حماية الفرد من دون أدوات الدولة نفسها، وأهمها مأسسة الحقوق والحريات وقوننتها، وتعزيز الإجماع عليها في الثقافة السياسية السائدة في المجتمع» [122].

وعلى الرغم من اختلاف معايير الحرية باختلاف الظروف الاجتماعية والاقتصادية، فإن الحرية الفردية هي غاية نهائية من غايات البشر، ويجب عدم حرمان أحد منها[123]. وحيث إنه لا جدال في أن الأصل أن حريات وحقوق الإنسان لا يستقل أي مشرع بإنشائها، بل إنه فيما يضعه من قواعد في شأنها لا يعدو أن يكون كاشفا عن حقوق طبيعية أصيلة، ولا ريب في أن الناس أحرار بالفطرة، وهم أحرار في التعبير عن آرائهم وأفكارهم مادام عملهم لا يضر بالآخرين، وهنا يجب التمييز بين ما يعد ضررا؛ فالضرر الواقع على الأفكار الأخرى هو هدف هذه الحرية، وعليه لا يجوز التمسك بمبادئ أيا كانت طبيعتها أو مصدرها، وتقييد حرية الرأي انطلاقا من مبدأ عدم الإضرار بهذه الأفكار والمعتقدات، وهو الأمر الذي عبرت عنه المحكمة الدستورية الكويتية بالقول: «وحيث إن حرية الرأي والتعبير قد غدت جزءا لا يتجزأ من الضمير العالمي، واستقرت في الوجدان الإنساني، وحرصت النظم الديموقراطية على حمايتها وتوفير ضماناتها، كما درجت الدساتير على إيرادها ضمن نصوصها تبصيرا للناس بها، لذا فينبغي على المشرع ألا يتعداها فيما يسنه من أحكام»[124].

وقد تطورت حرية الرأي والتعبير فأضحت نظاما اجتماعيا وحقا للأفراد ضروريا للمجتمعات المدنية لا يجوز التفريط فيها أو التضحية بها إلا فيما تمليه موجبات الضرورة ومقتضيات المصلحة المشتركة للمجتمع، والحاصل أن الحريات العامة إنما ترتبط بعضها ببعض برباط وثيق، بحيث إذا تعطلت إحداها تعطلت سائر الحريات الأخرى، فهي تتساند جميعا وتتضافر ولا تجوز تجزئتها أو فصلها أو عزلها عن بعضها، كما أن ضمانها في مجموع عناصرها ومكوناتها لازم، وهي في حياة

الأمم أداة لارتقائها وتقدمها، ومن الدعامات الأساسية التي لا يقوم أي نظام ديموقراطي من دونها، كما تؤسس الدول على ضوئها مجتمعاتها، دعما لتفاعل مواطنيها معها، بما يكفل توثيق روابطها، وتطوير بنيانها، وتعميق حرياتها[125].

وفي الختام؛ فإن مقايضة الحرية بالأمان - وهو شعار الحقبة الحالية لدى أمتنا العربية - تذكرنا بما قاله الفيلسوف مل، حيث قال، في سياق تعزيزه لحججه في دعم الحرية إن: «كان المجتمع في أقصى حالات الاضطراب وعدم الاستقرار، وكانت حياة الشخص وممتلكاته عرضة لآلاف الأخطار، إلا أنها كانت دويلات حرة، ولم تكن عموما لا مضطهدة مستبدا بها، ولا عرضة لسلب ممنهج من حكوماتها. ومكنتها طاقاتها الفردية التي كانت تحشدها وفقا لتقاليدها ضد الأعداء الآخرين، من النجاح في مقاومتهم. ومن هنا اتسمت عمالتهم بالإنتاجية العالية، وبقدر ما ظلت حرة، بقدر ما ازداد عدد أثريائها... وعلى النقيض من ذلك، وفر استبداد الإمبراطورية الرومانية لرعاياها الأمان، إلا أنهم عاشوا مطحونين تحت رحى جشعها، فوهنوا وافتقروا، حتى غدوا فريسة سهلة» [126].

الهوامش

1 الزواوي بغورة، الشمولية والحرية: دراسات في الفلسفة السياسية والاجتماعية المعاصرة، دار صوفيا ودار سؤال للنشر، 2018، ص39.

2 المرجع السابق، ص57.

3 قائل هذه المقولة المشهورة المدام ماري رولان 1793 – Marie - Jeanne Roland (1754) المستشارة السياسية لجماعة الجيرونديين في أثناء الثورة الفرنسية، وذلك قبل أن تعدم في العام 1793م.

4 John Milto :Areopagitica - A speech of Mr. John Milton for the Liberty of Vnlicenc'd Printing, to the Parlament of England, London: N. Douglas, 1644.

5 ماريو إنفليزي، الكتب الممنوعة، ترجمة: وفاء البيه، مشروع «كلمة» للترجمة، هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، 2011، ص126.

6 المرجع السابق، ص127.

7 فريدريك روزن: مِلْ، ترجمة: عاطف يوسف سليمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017، ص208.

8 جورجي زيدان، الرحلات الثلاث .. الاستانة - أوروبا - فلسطين، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017، ص111 و112.

9 أندريه هوريو، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية - الجزء الأول، ترجمة: علي مقلد وشفيق حداد وعبد الحسن سعد، الأهلية للنشر والتوزيع، 1974، ص169.

10 Anthony Lewis, Freedom for the Thought That We Hate: A Biography of the First Amendment, Basic Books (2007) at p1.

11 Ibid., p2.

12 راجع مرسوم بالقانون رقم 65 لسنة 1979 في شأن الاجتماعات العامة والتجمعات الكويتية، والذي تنص المادة الرقم 7 منه على: « كل من يريد تنظيم اجتماع انتخابي أن يخطر عنه كتابة المحافظ الذي سيتم الاجتماع في دائرة اختصاصه قبل موعد عقده بيومين على الأقل. ويجوز للمحافظ منع هذا الاجتماع إذا كان من شأنه الإخلال بالأمن أو النظام العام، على أن يُعلَن منظمو الاجتماع بذلك قبل الموعد المحدد لعقد الاجتماع بأربعة وعشرين ساعة على الأقل، ويعتبر مرور هذا الموعد دون إبلاغ أمر المنع ترخيصا في عقد الاجتماع».

وتنص المادة الرقم 16 منه على أنه: «يعاقب بالحبس مدة لا تزيد على سنتين وبغرامة لا تتجاوز ألف دينار، أو بإحدى هاتين العقوبتين، كل من نظم أو عقد اجتماعا عاما أو موكبا أو مظاهرة أو تجمعا من دون ترخيص، وكل من دعي إلى ذلك».

مرسوم بالقانون الرقم 65 لسنة 1979 في شأن الاجتماعات العامة والتجمعات، الجريدة الرسمية «الكويت اليوم»، العدد 1270، السنة الخامسة والعشرون.

تجدر الإشارة إلى أن المحكمة الدستورية قد أشارت في إطار نظرها عدم دستورية بعض مواد هذا القانون إلى أن «حق الاجتماع ليس منحة من الإدارة تمنعها أو تمنحها كما تشاء، بل هو في الأساس أمر مباح وحق أصيل للأفراد متى كانت أغراض الاجتماع ووسائله سليمة ولا تنافي الآداب حسبما نصت عليه المادة 44 من الدستور... والتي يستخلص منها أن لاجتماعات الناس الخاصة حريتها فلا يجوز للقانون ولا للحكومة من باب أولى أن توجب الحصول على إذن بهذه الاجتماعات، أو إخطار أي جهة عنها مقدما».

راجع في ذلك حكم المحكمة الدستورية الكويتية، الطعن 1 لسنة 2005 دستوري، بالجلسة المنعقدة علنا بالمحكمة بتاريخ 3 من ربيع الآخر 1427هـ الموافق الأول من مايو 2006م، منشورة في الكويت اليوم، العدد 769 - السنة الثانية والخمسون، الأحد 23 من ربيع الآخر 1427هـ 21 مايو 2006م.

13 راجع المادة 6 من القانون الرقم 8 لسنة 2016 بتنظيم الإعلام الإلكتروني الكويتي والذي ينص على: «مع مراعاة أحكام أي قانون آخر، على من يرغب في إنشاء أو تشغيل أي من المواقع أو الوسائل الإعلامية الإلكترونية المذكورة في المادة السابقة الحصول على ترخيص من الوزارة، وتكون مدة الترخيص عشر سنوات قابلة للتجديد بناء على طلب المرخص له وموافقة الوزارة».

القانون الرقم 8 لسنة 2016 بتنظيم الإعلام الإلكتروني، الجريدة الرسمية «الكويت اليوم»، العدد الرقم 1274، السنة 62، الأحد 28 من ربيع الآخر 1437هـ - 7 فبراير 2016م،

14 Anthony Lewis, Freedom for the Thought That We Hate: A Biography of the First Amendment, Op. Cit., p2.

15 Mary B. Dyer, Encyclopædia Britannica, inc., last updated: May 28, 2018, <https://www.britannica.com/biography/Mary - Barrett - Dyer> (accessed: 17 - Jul - 19 12:30 PM)

16 الكويكرز هي مجموعة من المسيحيين البروتستانت نشأت في القرن السابع عشر في إنجلترا على يد جورج فوكس (1624-1691) تتركز أفكارهم حول الاسترشاد بالروح القدس وأنبياء الكتاب المقدس ورسل المسيح، و«نور» أو «صوت» داخلي زعموا أنه يهديهم إلى الحق الروحي، دون حاجة إلى وساطة بشرية من القساوسة، آمن الكويكرز بالعدل والأمانة المطلقة والحياة البسيطة واللاعنف. ويشبههم البعض بالجماعات الصوفية في الإسلام.

Margaret Bacon: The Quiet Rebels: The Story of The Quakers In America, New York: Basic Books, (1969).

17 Walker Lewis "The Right to Complain: The Trial of John Peter Zenger" American Bar Association Journal (1960), pp. 27 - 111.

18 Anthony Lewis, Freedom for the Thought That We Hate: A Biography of the First Amendment, Op. Cit., p4.

19 تعرف التعديلات العشرة الأولى من الدستور بـ «وثيقة حقوق الولايات المتحدة»، وكانت قد اقترحت في 25 سبتمبر 1789، وقد أُقرت في 15 ديسمبر 1791.

20 أندريه هوريو، المرجع السابق، ص178.

21 US Constitutional Rights Foundation: The Alien and Sedition Acts: Defining American Freedom, <http://www.crf - usa.org/america - responds - to - terrorism/the - alien - and - sedition - acts.html> (Accessed: 17 - Jul - 19 12:38 PM)

22 جون آدامز (30 أكتوبر 1735 - 4 يوليو 1826) هو أحد الآباء المؤسسين للولايات المتحدة الأمريكية، وأول نائب رئيس للولايات المتحدة وثاني رئيس للولايات المتحدة.

23 توماس جيفرسون (13 أبريل 1743 - 4 يوليو 1826) هو أحد الآباء المؤسسين للولايات المتحدة الأمريكية، وثالث رئيس للولايات المتحدة.

24 Anthony Lewis, Make No Law: The Sullivan Case and the First Amendment, First Vintage Books Edition)1992(at p65.

25 Anthony Lewis, Freedom for the Thought That We Hate: A Biography of the First Amendment, Op. Cit., p24.

26 Michael O'Malley, Free Speech, World War One, and the Problem of Dissent, Exploring US History - Roy Rosenzweig Center for History and New Media, George Mason University, <http://chnm.gmu.edu/exploring/20thcentury/freespeech/index.php> (Accessed: 17 - Jul - 19 1:53 PM)

27 Fear of Dissent, Exploring US History - Roy Rosenzweig Center for History and New Media, George Mason University, < http://chnm.gmu.edu/exploring/20thcentury/freespeech/brainy.html > (Accessed: 17 - Jul - 19 1:53 PM)

28 Michael O'Malley, Op. Cit.

29 U.S. Supreme Court: Abrams v. United States, 250 U.S. 616 (1919).

30 Anthony Lewis, Freedom for the Thought That We Hate: A Biography of the First Amendment, Op. Cit., p29 - 30.

31 U.S. Supreme Court: Publishing Co. v. Patten, 244 F. 535 (S.D.N.Y. 1917).

32 Anthony Lewis, Freedom for the Thought That We Hate: A Biography of the First Amendment, Op. Cit., pp 37 - 38

33 أحد أبرز الانتقادات التي تعرض لها الرئيس الأمريكي دونالد ترامب كانت من مؤلف الكاتب الأمريكي مايكل وولف «النار والغضب» Fire and Fury الذي صدر في العام 2018، ويوضح الكتاب تفاصيل السنة الأولى من حكم الرئيس الأمريكي دونالد ترامب، ويوجه انتقادات وتهما حادة لدونالد ترامب والشخصيات المقربة منه، وقد أصبح الكتاب الأكثر مبيعا على موقع أمازون خلال أيام قليلة من إصداره.

Michael Wolff: Fire and Fury: Inside the Trump White House, Henry Holt and Co.; 1st Edition (January 2018).

34 Anthony Lewis, Freedom for the Thought That We Hate: A Biography of the First Amendment, Op. Cit., p x.

35 الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وثيقة مرجعية مهمة في تاريخ حقوق الإنسان، صاغه ممثلون من مختلف الخلفيات القانونية والثقافية من جميع أنحاء العالم، واعتمدته الجمعية العامة للأمم المتحدة في باريس في 10 ديسمبر 1948، بوصفه المعيار المشترك الذي ينبغي أن تستهدفه كل الشعوب والأمم، وهي أول وثيقة تحدد حقوق الإنسان الأساسية التي يتعين حمايتها عالميا ولأهميتها تُرجمت هذه الوثيقة إلى 500 لغة من لغات العالم.

United Nations: Universal Declaration of Human Rights, <http://www.un.org/en/universal - declaration - human - rights/index.html> (Accessed: 17 - Jul - 19 2:03 PM)

36 أيزايا بيرلين، الحرية، إعداد: هنري هاري، وترجمة: معين الإمام، منشورات دار الكتاب، 2015، ص231.

37 المرجع السابق، ص232.

38 فرانكلين روزفلت (30 يناير 1882 - 12 أبريل 1945)، الرئيس الثاني والثلاثون للولايات المتحدة.

39 عزمي بشارة، مقالة في الحرية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016، ص90 و91.

40 تجدر الإشارة إلى أن فكرة سوق الأفكار أُسِّست بناء على فلسفة جون ميلتون John Milton في مؤلفه Areopagitica في العام 1644م، والذي يعد بمنزلة بيان تأسيسي لفلسفة حرية التعبير الحديثة، وعلى مؤلف جون ستيورات مِلْ حول الحرية On Liberty في العام 1859م، وذلك على الرغم من عدم استخدامهم لمصطلح سوق الأفكار. واستُخدم مصطلح سوق الأفكار لأول مرة في إطار مناقشة المنافسة الحرة للسوق من جانب أوليفر وندل هولمز في قضية Abrams v. United States 1919م التي سبقت الإشارة إليها، وتزايد استخدام هذا المصطلح فيما بعد في أحكام المحكمة العليا، كما هي الحال في قضية United States v. Rumely في العام 1953، وحكم المحكم الصادر في Brandenburg v. Ohio 1969 وغيرها.

41 David V. Mill, Edward N. Zalta (ed.) “Freedom of Speech” The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Summer 2018 Edition, <https://plato.stanford.edu/entries/freedom - speech> (Accessed: 17 - Jul - 19 2:03 PM)

42 فريدريك روزن، المرجع السابق، 373.

43 المرجع السابق، 374.

44 Eric Heinze “Viewpoint Absolutism and Hate Speech” The Modern Law Review, Vol 69. No.4 (July 2006) at p.553.

45 For More see: John S. Mill, On Liberty, Parker (1859).

46 U.S. Supreme Court: Abrams v. United States, 250 U.S. 616 (1919).

47 ألكسندر ميكليخون (3 فبراير 1872 - 17 ديسمبر 1964)، مفكر ومصلح تربوي وناشط في قضايا حرية الرأي والتعبير، عمل رئيسا لجامعة براون ورئيسا لكلية أَمْهُرْسْت.

48 Nigel Warburton: Free Speech: A Very Short Introduction, Oxford University Press (2009) at p3.

49 U.S. Supreme Court: Whitney v. California, 274 U.S. 357 (1927).

50 Eric Heinze, Op. Cit., pp 552 - 553.

51 إبيقور (341 - 270 ق. م) هو فيلسوف يوناني أسس مدرسة فلسفية سُميت باسمه.

52 أيزايا بيرلين، الحرية، مرجع سابق، ص253.

53 Anthony Lewis, Freedom for the Thought That We Hate: A Biography of the First Amendment, Op. Cit., p17.

54 Ibid, p17.

55 U.S. Supreme Court: New York Times Co. v. Sullivan, 376 U.S. 254 (1964)

56 Washington Post Staff, Full text: Donald Trump announces a presidential bid, The Washington Post, June 16, 2015, < https://www.washingtonpost.com/news/post - politics/wp/2015/06/16/full - text - donald - trump - announces - a - presidential - bid/?utm_term=.50b0d2820829 > (Accessed: 17 - Jul - 19 2:03 PM)

57 وهو الأمر الذي حدث بالفعل بعد فوزه بالانتخابات، بإصداره قرارا تنفيذيا في 27 يناير 2017 يحظر على مواطنين أجانب من سبع دول ذات أغلبية مسلمة زيارة البلاد لمدة 90 يوما، وتعليق دخول جميع اللاجئين السوريين إلى أجل غير مسمى، ومنع أي لاجئ آخر من القدوم إلى البلاد لمدة 120 يوما، وهو القرار الذي حكمت المحكمة الفدرالية بعدم دستوريته في ديسمبر من العام نفسه.

Timeline of the Muslim Ban, The American Civil Liberties Union of Washington, (Accessed: 7/10/2018 12:25 PM) <https://www.aclu - wa.org/pages/timeline - muslim - ban> (Accessed: 17 - Jul - 19 2:03 PM)

58 Floyd Abrams: The Soul of the First Amendment, Yale University Press (2017) at p xvi - xvii.

59 Ibid, p 42.

60 أيزايا بيرلين، مرجع سابق، ص231.

61 Nigel Warburton, Op. Cit., p3.

62 Ibid, P.3.

63 رالف والدو إمرسون (1803 - 1882)، أبرز كتاب المقالات والفلاسفة الأمريكيين في القرن التاسع عشر.

64 Martin H. Redish "The Value of Free Speech" University of Pennsylvania Law Review, Vol 130 (1982) at pp 591 - 592.

65 Ibid, p.592.

66 مارتن رديش، أستاذ القانون في جامعتي بنسلفانيا وهارفارد، له العديد من الكتب والمقالات القانونية، وهو أحد أكثر فقهاء القانون المعاصرين الذين يُستَشهد بهم.

Jacob Gershman "Ranking Law Professors by Judicial Impact" The Wall Street Journal, Dow Jones & Company, Inc Aug 25, 2016, <https://blogs.wsj.com/law/2016/08/25/ranking - law - professors - by - judicial - impact/> (Accessed: 17 - Jul - 19 2:03 PM)

67 Martin H. Redish, Op. Cit., p.592.

68 U.S. Supreme Court: FCC v. Pacifica Foundation, 438 U.S. 726 (1978).

69 Eugene Volokh: The First Amendment; Problems, Cases and Policy Arguments, New York Foundation Press (2001) at p 492.

70 Eric Barendt, Freedom of Speech, 2nd ed, Oxford University Press) 2005(at p8.

71 Martin H. Redish, Op. Cit., pp10 - 11.

72 Frederick Schauer "Free Speech and the Social Construction of Privacy" Social Research, Vol 68, No. 1, Privacy (Spring 2001) at pp 221 - 222.

73 أحمد فتحي سرور، الحماية الدستورية للحقوق والحريات، دار الشروق للنشر والتوزيع، 2000، ص67.

74 U.S. Supreme Court: Eisenstadt v. Baird, 405 U.S. 438 (1972).

75 Neil M. Richards and Daniel J. Solove "Prosser's Privacy Law: A Mixed Legacy" California Law Review, Vol 98, No 6. (December 2010) at pp 1889 - 1890.

76 Samuel Warren & Louis Brandeis "The Right to Privacy" Harvard Law Review, Vol.4, No.5, (December 1890) p.193.

77 Neil M. Richards "The Puzzle of Brandeis, Privacy and Speech" Vanderbilt Law review, Vol 63, No.5 (2010) at p1297.

78 Martin H. Redish, Op. Cit., p1299.

79 Ibid, p1301.

80 ريموند واكس، مقدمة قصيرة جدا: الخصوصية، ترجمة: ياسر حسن، كلمات عربية للترجمة والنشر، 2013، ص99 و100.

81 For more see: George Brock: The Right to be Forgotten: Privacy and the Media in the Digital Age, I.B.Tauris, (2016).

82 Eleni Frantziou "Further Developments in the Right to be Forgotten: The European Court of Justice's Judgment in Case C - 131/12, Google Spain, SL, Google Inc v Agencia Espanola de Proteccion de Datos" Human Rights Law Review, Vol.14 (2014) at p 761 - 762.

83 The Court of Justice of the European Union: Google v. CNIL (CJEU), Case C - 507/17, November 29, 2017, <https://www.rcfp.org/sites/default/files/2017 - 11 - 29 - Googe - v - CNIL.pdf> (Accessed: 18 - Jul - 19 2:08 PM)

84 Recent Cases, Google Spain SL v. Agencia Española de Protección de Datos, Case C - 131/12 (May 13, 2014), Harvard Law Review, Vol 128, No. 2 (December 2014) at p736 - 738.

85 Ibid, p736 - 738.

86 Ibid, p736 - 738.

87 Russell L. Weaver & David F. Partlett "Defamation, Free Speech, And Democratic Governance" New York Law Review Vol.50 (2005 - 2006) at p.57.

88 Lili Levi "The Problem of Trans - National Libel" The American Journal of Comparative Law, Vol.60, No.2 (Spring 2012) at pp 523 - 524.

89 Floyd Abrams, Op. Cit., pp 52 - 53.

90 Lili Levi, Op. Cit., p 519.

ولقد تبنت المادة الثانية من القانون الإنجليزي للتشهير The Defamation Act 2013 النهج ذاته.

91 Vincent R. Johnson "Comparative Defamation Law: England and United States" University of Miami International and Comparative Law Review, Vol.24, No.1 (2017) at pp 20 - 22.

92 U.S. Supreme Court: New York Times Co. v. Sullivan, 376 U.S. 254 (1964).

93 Ibid.

94 Kermit L. Hall "Dignity, Honor and Civility: New York Times v. Sullivan" OAH Magazine of History, Vol.9 No.2, Taking a Stand in History (Winter 1995) at p33.

95 Russell L. Weaver & David F. Partlett, Op. Cit., p71.

96 Floyd Abrams, Op. Cit., p.55.

97 Ibid, p43.

98 راجع المادة 20 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، اعتُمد وعُرِض للتوقيع والتصديق والانضمام بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة 2200 ألف (د - 21)، المؤرخ في 16 ديسمبر1966، تاريخ بدء النفاذ: 23 مارس 1976، وفقا لأحكام المادة 49.

99 شهود يهوه إحدى الطوائف المسيحية التي لا تعترف بالطوائف المسيحية الأخرى، أُسست في الولايات المتحدة في العام 1874 على يد تشارلز راسل، كما عرفت بمجموعة الدارسين الجدد للإنجليز.

For more see: M. James Penton: Apocalypse Delayed: The Story of Jehovah's Witnesses, University of Toronto Press (1985).

100 Floyd Abrams, Op. Cit., p46.

101 Ibid., p47.

102 David Keane "Cartoon Violence and Freedom of Expression" Human Rights Quarterly, Vol 30. No. 4 (Nov. 2008) at p847.

103 Martin H. Redish, Op. Cit., p867.

104 على سبيل المثال تجرم المادة 140 من قانون العقوبات الدنماركي للعام 1866 السخرية من المعتقدات الدينية لأي مجموعة دينية، غير أن هذه المادة أُلغيت في 2 يونيو 2017 قبل عدة أيام من موعد إصدار الحكم في قضية ضد رجل دنماركي نشر فيديو على وسائل التواصل الاجتماعي في العام 2015 وهو يحرق القرآن.

The Guardian: Denmark scraps 334 - year - old blasphemy law, Fri 2 Jun 2017 17.54 BST, <https://www.theguardian.com/world/2017/jun/02/denmark - scraps - 334 - year - old - blasphemy - law>

105 David Keane, Op. Cit., p865.

106 Eric Heinze, Op. Cit., p546.

107 Ibid, p547 - 549.

108 Ibid, p550 - 551.

109 هذا العدد وفقا لتقرير وزارة الإعلام الكويتية المقدم إلى مجلس الأمة الكويتي ضمن الرد على سؤال أحد أعضاء المجلس عن عدد الكتب التي مُنِع نشرها خلال خمس سنوات.

أحمد الحافظ، منع الكتب في الكويت .. لمصلحة من؟ القبس الإلكتروني، 15 يوليو 2018، (تاريخ الدخول: 2019/07/18 02:24م) <https://qabas.news/561056>.

110 تنص المادة 36 من دستور دولة الكويت على أن «حرية الرأي والبحث العلمي مكفولة، ولكل إنسان حق التعبير عن رأيه ونشره بالقول أو الكتابة أو غيرهما، وذلك وفقا للشروط والأوضاع التي يبينها القانون».

كما أوردت المذكرة التفسيرية للدستور الكويتي في مجال الحقوق والحريات بصفة عامة «أن الحريات تلتزم بقيد عام لا يحتاج إلى نص خاص، وإن ورد النص عليه صراحة في المادة (49) من الدستور، وهو أن يراعي الناس في ممارسة ما لهم من حقوق وحريات النظام العام والآداب».

111	راجع في ذلك حكم المحكمة الدستورية الكويتية، الطعن الرقم 1 لسنة 2005 دستوري، بالجلسة المنعقدة علنا بالمحكمة بتاريخ 3 من ربيع الآخر 1427هـ الموافق الأول من مايو 2006م، منشورة في الكويت اليوم، العدد 769، السنة الثانية والخمسين، الأحد 23 من ربيع الآخر 1427هـ 21 مايو 2006م.
112	ماريو إنفليزي، المرجع السابق، ص105.
113	ماريو إنفليزي Mario Infelise، هو أستاذ جامعي وباحث إيطالي يدرس في جامعتي ميلانو والبندقية، ويتولى في الوقت الحالي منصب كرسي تاريخ الطباعة والنشر، اهتم طويلا بقضايا الرقابة على المؤلفات، وتداول المطبوعات في أوروبا الحديثة، ونشر في هذا الصدد العديد من الدراسات والأعمال.
114	للمزيد حول تاريخ الكتب الممنوعة، انظر: المرجع السابق، ص20 و21.
115	ماريو إنفليزي، المرجع السابق، ص82.
116	المرجع السابق، ص25.
117	المرجع السابق، ص44.
118	US Supreme Court: Miller v. California, 413 U.S. 15 (1973).
119	عبدالرزاق السنهوري، مخالفة التشريع للدستور والانحراف في استعمال السلطة التشريعية، مجلة مجلس الدولة المصري، السنة الثالثة، 1952، ص74 و75.
120	Floyd Abrams, Op. Cit., p xxi.
121	إيريك أولينهاج «حرية التعبير حق للجميع»، عمان: جريدة الرأي، منشور بتاريخ 25 يناير 2017، <http://alrai.com/article/10373630> (تاريخ الدخول: 2019/07/18 02:35م)
122	عزمي بشارة، المرجع السابق، ص22 و23.
123	أيزايا بيرلين، الحرية، مرجع سابق، ص234.
124	المحكمة الدستورية الكويتية، الطعن 1 لسنة 2005 دستوري، سبقت الإشارة إليه.
125	المرجع السابق.
126	فريدريك روزن، المرجع السابق، ص215.

المراجع

أولا: المراجع العربية

- **أحمد الحافظ**، منع الكتب في الكويت .. لمصلحة من؟ القبس الإلكتروني، 15 يوليو 2018، <https://qabas.news/561056> (تاريخ الدخول: 2019/07/18 02:36م).
- **أحمد فتحي سرور**، الحماية الدستورية للحقوق والحريات، دار الشروق للنشر والتوزيع، 2000.
- **أندريه هوريو**، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية - الجزء الأول، ترجمة: علي مقلد وشفيق حداد وعبد الحسن سعد، الأهلية للنشر والتوزيع، 1974.
- **إيريك أولينهاج** «حرية التعبير حق للجميع» عمان: جريدة الرأي، منشور بتاريخ 25 يناير 2017، <http://alrai.com/article/10373630> (تاريخ الدخول: 2019/07/18 02:35م).
- **أيزايا بيرلين، الحرية**، إعداد: هنري هاري، وترجمة: معين الإمام، منشورات دار الكتاب، 2015.
- **جورجي زيدان**، الرحلات الثلاث .. الأستانة - أوروبا - فلسطين، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017.
- **روسكو باوند**، ضمانات الحرية في الدستور الأمريكي، ترجمة: محمد لبيب شنب، القاهرة: دار المعرفة، 1956.
- **ريموند واكس**، مقدمة قصيرة جدا: الخصوصية، ترجمة: ياسر حسن، كلمات عربية للترجمة والنشر، 2013.
- **الزواوي بغورة**، الشمولية والحرية: دراسات في الفلسفة السياسية والاجتماعية المعاصرة، دار صوفيا ودار سؤال للنشر، 2018.
- **عبدالرزاق السنهوري**، مخالفة التشريع للدستور والانحراف في استعمال السلطة التشريعية، مجلة مجلس الدولة المصري، السنة الثالثة، 1952، ص74 و75.
- **عزمي بشارة**، مقالة في الحرية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016.
- **فريدريك روزن: مِلْ**، ترجمة: عاطف يوسف سليمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017.
- **ماريو إنفليزي**، الكتب الممنوعة، ترجمة: وفاء البيه، مشروع «كلمة» للترجمة، هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، 2011.
- **المحكمة الدستورية**، الطعن 1 لسنة 2005 دستوري، بالجلسة المنعقدة علنا بالمحكمة بتاريخ 3 من ربيع الآخر 1427هـ الموافق الأول من مايو 2006م، منشورة في الكويت اليوم، العدد 769، السنة الثانية والخمسين، الأحد 23 من ربيع الآخر 1427هـ 21 مايو 2006م.

ثانيا: المراجع الأجنبية

- **Anthony Lewis,** Freedom for the Thought That We Hate: A Biography of the First Amendment, Basic Books (2007).
- **Anthony Lewis,** Make No Law: The Sullivan Case and the First Amendment, First Vintage Books Edition)1992(.
- **David Keane** “Cartoon Violence and Freedom of Expression” Human Rights Quarterly, Vol 30. No. 4 (Nov. 2008).
- **David V. Mill,** Edward N. Zalta (ed.) “Freedom of Speech” The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Summer 2018 Edition, <https://plato.stanford.edu/entries/freedom - speech> (Accessed: 17 - Jul - 19 2:03 PM
- **Edward B. McLean** “Roscoe Pound’s Theory of Interests and the Furtherance of Western Civilization” II Politico, Vol 41, No 1, Marzo, 1976.
- **Eleni Frantziou** “Further Developments in the Right to be Forgotten: The European Court of Justice’s Judgment in Case C - 131/12, Google Spain, SL, Google Inc v Agencia Espanola de Proteccion de Datos” Human Rights Law Review, Vol.14 (2014).
- **Eric Barendt:** Freedom of Speech, 2nd ed, Oxford University Press, 2005.
- **Eric Heinze** “Viewpoint Absolutism and Hate Speech” The Modern Law Review, Vol 69. No.4 (July 2006).
- **Eugene Volokh:** The First Amendment; Problems, Cases and Policy Arguments, New York Foundation Press (2001).
- **Fear of Dissent,** Exploring US History - Roy Rosenzweig Center for History and New Media, George Mason University, < http://chnm.gmu.edu/exploring/20thcentury/freespeech/brainy.html > (Accessed: 17 - Jul - 19 1:53 PM)
- **Floyd Abrams:** The Soul of the First Amendment, Yale University Press (2017).
- **Frederick Schauer** “Free Speech and the Social Construction of Privacy” Social Research, Vol 68, No. 1, Privacy (Spring 2001).

- **George Brock:** The Right to be Forgotten: Privacy and the Media in the Digital Age, I.B.Tauris, (2016).
- **Jacob Gershman** "Ranking Law Professors by Judicial Impact" The Wall Street Journal, Dow Jones & Company, Inc Aug 25, 2016, <https://blogs.wsj.com/law/2016/08/25/ranking - law - professors - by - judicial - impact/> (Accessed: 17 - Jul - 19 2:03 PM)
- **John Milto :**Areopagitica - A speech of Mr. John Milton for the Liberty of Vnlicenc'd Printing, to the Parlament of England, London: N. Douglas, 1644.
- **John S. Mill,** On Liberty, Parker (1859)
- **Kermit L. Hall** "Dignity, Honor and Civility: New York Times v. Sullivan" OAH Magazine of History, Vol.9 No.2, Taking a Stand in History (Winter 1995).
- **Lili Levi** "The Problem of Trans - National Libel" The American Journal of Comparative Law, Vol.60, No.2 (Spring 2012).
- **M. James Penton:** Apocalypse delayed: the story of Jehovah's Witnesses, University of Toronto Press (1985).
- **Margaret Bacon:** The Quiet Rebels: The Story of The Quakers In America, New York: Basic Books, (1969).
- **Martin H. Redish** "The Value of Free Speech" University of Pennsylvania Law Review, Vol 130 (1982).
- **Mary B. Dyer,** Encyclopædia Britannica, inc., last updated: May 28, 2018, <https://www.britannica.com/biography/Mary - Barrett - Dyer> (accessed: 17 - Jul - 19 12:30 PM)
- **Michael O'Malley,** Free Speech, World War One, and the Problem of Dissent, Exploring US History - Roy Rosenzweig Center for History and New Media, George Mason University, <http://chnm.gmu.edu/exploring/20thcentury/freespeech/index.php> (Accessed: 17 - Jul - 19 1:53 PM)
- **Michael Wolff:** Fire and Fury: Inside the Trump White House, Henry Holt and Co.; 1st Edition (January 2018).

- **Neil M. Richards** “The Puzzle of Brandeis, Privacy and Speech” Vanderbilt Law Review, Vol 63, No.5 (2010).
- **Neil M. Richards and Daniel J.** Solove “Prosser’s Privacy Law: A Mixed Legacy” California Law Review, Vol 98, No 6. (December 2010).
- **Nigel Warburton:** Free Speech: A Very Short Introduction, Oxford University Press (2009).
- **Recent Cases** “Google Spain SL v. Agencia Española de Protección de Datos, Case C - 131/12 (May 13, 2014)” Harvard Law Review, Vol 128, No. 2 (December 2014).

Roscoe Pound: The development of constitutional guarantees of liberty, Notre Dame, Ind.: College of Law, University of Notre Dame, 1945.

- **Russell L. Weaver & David F. Partlett** “Defamation, Free Speech, And Democratic Governance” New York Law Review Vol.50 (2005 - 2006).
- **Samuel Warren & Louis Brandeis** “The Right to Privacy” Harvard Law Review, Vol.4, No.5, (December 1890).
- **The Court of Justice of the European Union:** Google v. CNIL (CJEU), Case C - 507/17, November 29, 2017, <https://www.rcfp.org/sites/default/files/2017 - 11 - 29 - Googe - v - CNIL.pdf> (Accessed: 18 - Jul - 19 2:08 PM)

  The Editors of Encyclopaedia Britannica “Josef Kohler - GERMAN JURIST” Encyclopædia Britannica, inc., March 02, 2018 <https://www.britannica.com/biography/Josef - Kohler> (Accessed: 5/17/2018 11:59 AM)
- **The Guardian:** Denmark scraps 334 - year - old blasphemy law, Fri 2 Jun 2017 17.54 BST, https://www.theguardian.com/world/2017/jun/02/denmark - scraps - 334 - year - old - blasphemy - law
- **Timeline of the Muslim Ban,** The American Civil Liberties Union of Washington, (Accessed: 7/10/2018 12:25 PM) <https://www.aclu - wa.org/pages/timeline - muslim - ban> (Accessed: 17 - Jul - 19 2:03 PM)

- **U.S. Supreme Court:** Abrams v. United States, 250 U.S. 616 (1919).
- **U.S. Supreme Court:** Eisenstadt v. Baird, 405 U.S. 438 (1972).
- **U.S. Supreme Court:** FCC v. Pacifica Foundation, 438 U.S. 726 (1978).
- **U.S. Supreme Court:** New York Times Co. v. Sullivan, 376 U.S. 254 (1964).
- **U.S. Supreme Court:** Publishing Co. v. Patten, 244 F. 535 (S.D.N.Y. 1917).
- **U.S. Supreme Court:** Whitney v. California, 274 U.S. 357 (1927).
- **US Constitutional Rights Foundation:** The Alien and Sedition Acts: Defining American Freedom, <http://www.crf - usa.org/america - responds - to - terrorism/the - alien - and - sedition - acts.html> (Accessed: 17 - Jul - 19 12:38 PM)
- **US Supreme Court:** Miller v. California, 413 U.S. 15 (1973).
- **Vincent R. Johnson** “Comparative Defamation Law: England and United States” University of Miami International and Comparative Law Review, Vol.24, No.1 (2017).
- **Walker Lewis** “The Right to Complain: The Trial of John Peter Zenger” American Bar Association Journal (1960).
- **Washington Post Staff,** Full text: Donald Trump announces a presidential bid, The Washington Post, June 16, 2015, < https://www.washingtonpost.com/news/post - politics/wp/2015/06/16/full - text - donald - trump - announces - a - presidential - bid/?utm_term=.50b0d2820829 > (Accessed: 17 - Jul - 19 2:03 PM)
- **William L. Grossman** “The Legal Philosophy of Roscoe Pound” The Yale Law Journal, Vol.44, No.4, Feb 1935.